

كتاب

شرح
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الواسع الجود والعطاء، الذي شرب
بوهوبه وهبده وجود افتقار الكائنات
كلها إليه في الأرض والسماء، العزيز
الذي عذبني طاعته، أن يكون له
شريك فيما تهبه برحمته حاصلاً في
الله جل وعز عن الشركاء

والصلاة والسلام على

ربي المصطفى الذي جلت

عنا به مناه إلى

سبحه وتعالى

كلهم في شيا

صلواته

عليه

وسلم

إلى الأخ العزيز عمار المحطوف
مع تمنياتي لك بالتوفيق الدائم
والحمد لله رب العالمين

الإثنين ٤/٤/٢٠٠٥م

أخو

محمد الراوي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Âsitâne
Kitahevi

Hakimiyet-i Milliye Cad.
Tepsi Fırını Sk. Nu:7
© 0216 391 02 85
ÜSKÜDAR

فهرس النبراس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٢ ٢٣	علوم الفلسفة نيف وسبعون	٢	نظم المؤلف على الحمد والصلوة ووجه تأليف
٢٣	التنقيد على المتكلمين ووجه		الكتاب وتاريخه
٢٥	حقائق الأشياء ثابتة	٣	ترجمة الشارح الفتازاني
٢٩	أنا ابن النجم وشعري شعري	٥	معنى الذات والصفات
٣١	تقديم المضاعف شائع حتى جاء في القرآن	٦	بحث الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
	زهاء الف	٤	اسماء النبي صلى الله عليه وسلم ومعجزاته
٣٢	بيان السوفسطائية	٨	الشيعة في ذكر الأصحاب في الصلوة على
٣٢	تقسيم العلم		النبي صلى الله عليه وسلم
٣٥	ولحسن قد يفلط كثيراً	١١	ترجمة العلامة النسي
٣٤	وأسباب العلم ثلثة	١٣	البحث في عطف الإنشاء على الأخبار جرحاً
٣٥	أما الخواص الباطنة الخ		وتعديلاً
٣٩	الخبر الصادق والخبر المتواتر	١٢	وجوه عدم تدوين الكلام في زمن الصحابة
٥٢	والنوع الثاني خبر الرسول صلى الله عليه وسلم		والتابعين
٥٢	تحريف الرسول صلى الله عليه وسلم	١٤	الأدلة الشرعية أربعة
٥٥	والمعجزة امر خارج	١٨	حديث تفرق امتي على ثلاث وسبعين الخ
٦٢	وأما العقل وهو قوة	١٥	ترجمة رئيس المعتزلة وأصل بزعطاد
٦٣	المباحث المتعلقة بالعقل	١٩	ترجمة الحسن البصري
٤٠	والهام ليس الخ	٢٠	ترجمة أبي الحسن الأشعري
٤٢	وتقليد المجتهد	٢١	مسئلة نجات الأطفال
٤٣	الكلام في حدوث العالم	٢٢	بيان اختلاف الأشعرية والماتريدية
٨١	وهو الجزء الذي لا يتجزى	٢٢	أول من نقل الفلسفة إلى العربية

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
١٩٢	والمقتول ميت بأجله	٨٢	بحث الكثرة
١٩٣	مسئلة تغير القضاء من مزال الأقدام	٨٦	في اثبات الجوهر الفرد بنجاة غزليات الفلاسفة
١٩٦	الكلام في الرق - الحلال ررق والحرام ررق	٩٣	المجردات على ثلاثة أقسام
١٩٨	الكلام في الهداية والضلالة والله تعالى يضل	٩٦	والمحدثات للعالم هو الله تعالى
	من يشاء ويهدي من يشاء	١٠٢	الدليل على توحيد الباري عز وجل برهان التامع
٢٠٢	وما هو أصل للعبد فليس بواجب على الله تعالى	١٠٨	الحق القادر العليم
٢٠٥	عذاب القبر وثوابه	١٢٥	وله صفات
٢١٠	والبعث حق	١٢٨	وهي لا هي ولا غيره
٢١٣	والوثن حق	١٣٣	العلم وهي صفة ازلية
٢١٦	وقراءة الكتاب حق	١٣٩	والكلام هو صفة ازلية
٢١٤	والمحوض حق	١٣٣	والقرآن كلام الله غير مخلوق
٢١٨	والصراط حق	١٥٢	الكلام في التكوين
٢١٩	والجنة حق والنار حق	١٥٩	الكلام في الإرادة
٢١٩	مسئلة الخرق والالتئام	١٦١	الكلام في رؤية الباري سبحانه
٢٢٣	الكلام في الثواب والعقاب	١٤٠	الكلام في خلق الأفعال
٢٢٣	بحث الكبيرة والصغيرة	١٤٣	مسئلة القضاء والقدر
٢٢٦	الكبيرة لا تخرج عن الإيمان	١٤٤	وللعباد أفعال اختيارية يترتب عليها
٢٣٢	ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء		الثواب والعقاب
٢٣٢	البحث عن التوبة	١٤٨	مسئلة الجبر والاختيار أصعب المسائل
٢٣٥	الخلف في الوعيد		و فيها ستة مذاهب
٢٣٦	ويجوز العقاب على الصغيرة	١٨٢	الكلام في الاستطاعة
٢٣٨	والشفاعة ثابتة	١٨٤	الكلام في التكليف ولا يكلف العبد بما
٢٣١	وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار		ليس في وسعه
٢٣٥	والإيمان في اللغة التصديق	١٩١	الكلام في التوليد لا اثر المرتب على فعل العبد

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٣٠٩	نصب الامام واجب بالاجماع	٢٣٩	ان الايمان في الشرع هو التصديق
٣١٠	فرائض الامام والخليفة	٢٤٣	والايمان لا يزيد ولا ينقص
٣١٢	بيان الاثمة على مذهب الشيعة	٢٤١	والايمان والاسلام واحد
٣١٣	المنتظر المهدي	٢٤٣	الايمان بضع وسبعون شعبة
٣١٤	ويكون الامام من قریش	٢٤٨	الكلام في النبوة وفي ارسال الرسل
٣١٤	ولا يشترط ان يكون الامام معصوماً	٢٤١	البحث على المعجزات
٣٢١	ويشترط ان يكون الامام من اهل الولاية	٢٤٢	اقسام الخوارق سبعة
٣٢٣	ولا ينزل الامام بالفسق	٢٤٣	اول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم
٣٢٤	ويكف عن ذكر الصحابة في الانجيل	٢٤٥	الدلائل على نبوة خاتم الانبياء عليه السلام
٣٢٩	محاريات الصحابة في واجبة التاويل	٢٤٦	وجوه اعجاز القرآن
٣٣١	اللعن على يزيد خلاف التحقيق	٢٨٠	نزول عيسى عليه السلام
٣٣٤	والنصوص تحمل على ظواهرها	٢٨١	تعداد الانبياء عليهم السلام
٣٣٩	ورج النصوص الاستهزاء بالشرقة كفر	٢٨١	شرائط قبول خبر الواحد
٣٣١	والامن والياس من الله كفر	٢٨٣	مسئلة عصمة الانبياء عليهم السلام
٣٣١	ومن اداهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة	٢٨٦	وافضل الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم
٣٣٣	مسئلة علم الغيب	٢٨٤	الملائكة عليهم السلام
٣٣٦	مسئلة ايصال الثواب	٢٩٠	بيان الكتب المنزلة
٣٣٨	اداب الدعاء	٢٩٢	بيان المعارج
٣٣٩	دعاء الكافر	٢٩٥	كرامات الاولياء حق
٣٥٠	بيان اشراط الساعة من خروح الدجال وغيره	٢٩٩	وافضل البشر بعد الانبياء ابو بكر الصديق ر
٣٥٣	المجتهد يخطئ ويصيب الاحاديث في هذه المسئلة	٣٠٠	بيان الخلفاء الراشدين ر
	متواترة المعنى	٣٠٣	وخلافة الخلفاء الراشدين ر
٣٥٦	ورسل البشر افضل من رسل الملائكة الخ	٣٠٤	توجيه محاريات الصحابة ر
٣٦٠	نظم المؤلف قدس سره في الخاتمة	٣٠٤	اختلاف معاوية ر و علي ر
	تمت		

كتاب

شرح
شرح العقائد

لجامع العقول والمنقول عمدة المتكلمين والمحققين

العلامة محمد عبد العزيز الفرهاري

قدس سيرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استبحتك اللهم شرا هلك وانك اعلى كل شئ واكمل وانت القديم الدائم الفرخ واحد
تدوم على كل مجد لا تتحول وابعد من ان يدرك العقل ذاته ومظهر عن كل ما يتخيل
مهيمن بصير عالم متكلم قد يرزق واجب الذات اول لك الحمد حمدا دائما غير منتهى
على نعماد وارها تتسلل ومن اعظم الالاء بعث رسولنا فارشدا ناقفا فلا تنزل
وهذا الكتاب المعجز الخوان قران كريم مستبين مفصل فصل على هذا النبي واليه
واصحابه مادامت الصب تطل وانزل على عبد العزيز احمد من الفضل والاحسان ما هو اجل
وبعد فهذا شرح شرح عقائد يحلل منه كل ما كان يشكك وقد كتب الاعلام في كشف سره
حواشي تفتي سره وتفصيل ولكني حاولت تسهيل فهمه على المبتدى وهو العين السهل
وطولت والتطويل لم يك عادتي لما انه للمستفيد من اسهل وكمن كتبه ادرجتها لغرابية
وليس لها في ساحة الشرح مدخل لان بهذا الشرح ناسا قد اكتفوا وقد اعرضوا عن كل ما هو اطول
فقاتهم العلم الكثير الذي انت به الاذكياء في الطوال وفصلوا فادرجت منها ما يناسب موجزا
لينظر فيها الطالب المتامل ولم اتكلف صنعة المزج عامدا ولا ارضيها والتكلف يهل
وسميته نبراس اذ هو نير وفي الليلة الضياء يهدي في يوصل اذ اقلت شرح حل شرح عقائد
فذلك تاخير الكتاب يحصل وان شئت قل غلط ليسهل عدة ولكن هذا اللفظ لغو ومهمل
رقمت طرسا في اراين يسيرة وان يراعي من بنائي اجمل وكمن خطا قد اوجبتة بحالة
من الحاذق الذخيرة اذ هو يعجل وكمر عاقل قد ظل يرمق عيبها واما عن المستحسنات فيغفل
ولكنني ارجو من الله عصمة على كل تصنيف فلا انزلزل تبرت من عقلي وعلمي وحكمتي
واني على تعليمه اتوكل ومن يعتصم بالله كان مؤيدا ومهتديا في ما يقول ويفعل
اله ابريا استخيرك سائلا وما خاب عبد يستخير ويسئل فاني بتصنيف الدفاتر مولع
على وجعل من ان تصيغ فتبطل فان كان ما صنعت له هو عايت فيارب شغلني بما هو افضل
وان كان في التصنيف خير بركة فيسره لي كيلا يعوق مشي كل واسئلك الله يا خير سامع
باسمائك الحسنى التي هي اجل قبول تصانيفي جميعا ورسوما على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة المسعودي بن عمر الملقب بسعد الدين القفطازي صاحب المصنفات الشريفة منها
 شرح تصنيف الزنجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته منها شرح مراح الارواح في التصريف منها الارشاد
 في النجوم منها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رفته في يوم واحد منها شرح مفتاح العلوم للسكاكي
 ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليها منها هداية المنطق والكلام ومنها المقاصد شرح المقاصد في
 الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبق اليها احد منها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على بعضه شرح مختصر
 ابن الحاجب في اصول الفقهاء مشهور بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح الاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسير للجزري و
 كان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الازميرج الذي كاد ان يستولي على الارض كلها فقدم السيد لسند الشريفة العلامة
 للجزجاني واعترض على عبارة السعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اولئك على
 هدى من ربي فخر المناظرة بين علامتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فزح قول الشريف فرفع السلطان منزلة
 وخط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى وتسعين وسبع مائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد
 تسعين وسبع مائة وقيل في تاريخ طيب الله ثراه وهذا اكثر واحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري
 فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمان مائة فغلب الجزري فرفع الامير منزلة وخط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء
 فهم الامير فان الاخنام في مسألة واحدة لا يوجب نقصا في علم العالم والله بكل شئ عليم قال الشارح قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
 اختلف ادلا في ان الباء متعلقة بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدئ وثانيا في ان المتعلق عام كالابتداء او خاص كالكتابة والقراءة و
 ثالثا في ان مقدم او مؤخر المشهور ان فعل عام مؤخر للخصر وهو ابتداء والباء للاستعانة او المصاحبة بمعنى التبرك ويرجح الاول بان المصاحبة
 تقتضي وجوب الطرفين والمبتدئ غير منجى بعد ويرجح الثاني بان التبرك اقرب الى الادب من جعل اسمه تعالى الله والله اسم للذات
 المقدسة فقط اد مع الصفات الكاملة وتجيير العقول في كثيرهم في سماه ثقيل شرياني وقيل عربي غير مشتق وهو المنقول عن الامام
 ابي حنيفة والشافعي والغزالي وسيبويه والخليل وقيل اصله مشتق من العلم اذا تحير لتغير العقول فيه قيل من الهه اذا عبد
 فهو بمعنى المعنى كلباس بمعنى اللبس وقيل من الهت على فلان اي حرمت عليه لان الدعين يحرمون عليه الى غير ذلك من
 الاقوال وقال بعض المحققين هو الاسم الاعظم والرحمن قيل وصف واختصار ابن هشام انه علم فهو في التسمية ببدل لا نفت وهو
 ابلغ من الرحيم وقيل بالعكس وقيل متساويان اما تخصيص الاول بالدين والثاني بالاخيرة فلا معنى له فقد صح في الدعاء المرفوع
 يا رحمن الدين يا اخيرة رحيمهما الحمد لله اللهم للجنس والاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الى المعتزلة والثاني الى اهل السنة
 اخذوا من ظاهر عبارة الكشاف فقد وهم اذا خصصوا الجنس يفيد الاستغراق والمعتزلة وان اسندوا الانفعال الى العبادة لكنهم لا ينكرون
 اختصاص الحمد كلها به تعالى لا عزاء منهم بان الحق سبحانه هو خالق القدر فيهم قال بعض المحققين اللام للعهد المراد هو الحمد الذي
 حمد الله سبحانه على نفسه وذلك لعجز العبد عن اداء الحمد فهو كقول لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك و اما ابتداء

بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء وتحمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد
 بالمال اذا اخذه كله لم يشارك فيه احد فالظرف لغو والمعنى الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له في ذاته
 الجليل كقولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل بمعنى الصورة الحاصلة واودر عليها ان كل شخص مفرد بصفته ثانياً الملازمة
 والظرف مستقر في موقع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملائماً بجلال ذاته ثانياً السببية
 للمتوحد معناها كون جلال الذات مقتضياً لكونه واحداً واغترض عليه بانه يمنع عطف الكمال على الجلال واجيب بانه يريد
 بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يحتمل ان يكون مسبباً عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة
 كذلك رابعها السببية الحمد كقولك حمدتكم بعبادته وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كله محمود
 وكمال صفاته الكمال ضد النقصان والصفات جمع صفة واصليها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال
 الصفات هو وادها وشمولها وعدم وقوعها على نهاية بخلاف صفات مخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد الصفات الثبوتية
 وهي الحيوة والعلم والقُدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المقدسة في نعوت
 الجبروت عن شوائب النقص وسمائهم المقدس المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالفهم جمع نعت
 بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت مفتحتين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضاً
 القهر لا على سبيل الظم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالمملوك بمعنى المملك العظيم والعظمت للعظمة الكاملة
 ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير المقدس واستعيرت الظرفية لا تصاف
 بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عن فمى له بمنزلة الحصن لذلك وفي الحديث القدسي الكبير يا رب العظمة
 انا اري واه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات الافعال كالخلق والترزق والاحياء والامانة وقيل اريد بها جميع
 الصفات الالهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو يد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتاً
 واحداً لكن عدت نعوتاً للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اختارناه احسن الشوائب جمع شائبة
 من الشوب وهو الخلل وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر
 العلامات جمع سمته بالكسر ففتح واصليها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على
 الشيء من الكى وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالى عن كونه جسماً وعرضاً ومكاناً وزماناً ونحوها والصلوة مصدر
 كالصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها ونجحت بالامالة اليها و
 واختلف في معنى الصلوة على قول الاول ان اصلها الدعاء بالخير فهذا من العبادات ظاهرة اما من الله سبحانه نفيل عجاز بمعنى
 الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد
 الثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها الشاء الكامل كما في شرح التاويلات الما تزيدي الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء

ذكره وشرعه وفي الآخرة بتضعيف اجرة وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالى رحمة من غير دعاء ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والجمعة صلوة على هذه الوجه الخمسة لاشتغالها على الدعاء وثناء الله تعالى وتعظيم السادس ما اختاره ابو علي الفارسي ابن جني وتبعها الرخشي من ان اصلها تحريك الصلوة وهما العظمان الظاهران عند اسي الفخذين ثم نقلت الى ذات الركوع لتحريك الصلوة فيها ثم منها الى الدعاء لاشتغالها على الدعاء وثناء الله تعالى في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي والقاضي البضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع فاشتغالها ههنا وهم لا يعرفون ذات الركوع بقى ههنا نكات شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصليية بعد التحميد اما او لا فحديث ابى موسى المدني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ما تروى عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فلا استعانة على تصنيف الكتاب لان الصلوة سبب لثناء الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصالحين واما رابعا فلعل عليه الصلوة والسلام من صلى على في كتاب لم تزل الملايكة تستغفر له ما دام اسمى في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقول تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح ان فعل المكره والجواب ان الامام المحقق النوري ابطال لقول بالكرهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو اقيموا الصلوة واتوا الركعة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى بحجة على عدم الكراهة نعم التسليم فنفس عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ لا استعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم وعندى الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حق التصليية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل لكن الدليل غلط لان على لا تجب الاستعلاء الحقيقي والا لم يحز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمرة عند الطحاوي وكلامه كراسي عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فخص بعضهم في الترك على نبينا قيل اختار النبي صلى الله عليه وسلم لاشارة بالتعظيم لانه مشتق من النبارة معتل للام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذاهب المحققين ومنهم من يسيوي وهو لا على انه ههنا الام لا جماع العرب على قولهم تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة قال النبي مشتق من النبأ بسكون الباء وهو بمعنى الاخبار اذ الظاهر او من النبأ بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لان خبره وظاهر الحقيقة وسماعه الوحي او منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم على فعل بالهمزة وهو الطريق لان طريق الله سبحانه واجب بان قولكم ضعيف اما او لا فلان النبي لم يسمع ههنا مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلان سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابا يقول يا نبى الله بالهمزة فنهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهروا في شرح الشافية جاء النبي ههنا في القراءات السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رآه الحاكم لان في سنده حرمان من غلاة الشيعة ولو سلم فلعل الاعرابي اراد اشتقاقه من نبات الارض اذا خرجت منها الى اخرى وعندى انه اختار النبي لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور في لسان المتكلمين بحث النبوة لا بحث الرسالة ثانيا ما ان النبي صلى الله عليه وسلم من الرسول عند بعضهم لان الرسول يطلق عرفا على كل من

ارسل بخلاف النبي ولان مزارسل الله تعالى قد لا يكون نبيا كجبريل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم امنت بكتابك الذي
 انزلت ورسولك الذي ارسلت فلهي النبي صلى الله عليه وسلم عنه وامر بان اقول وبنيك الذي ارسلت كما في صحيح البخاري وفي
 وجه الذي اقول اخر تطلب من شرحه محمد هذا اسمها صلى الله عليه واله وسلم هي قيل تسعة وتسعون وقيل ثلاثمائة و
 قيل الف ولم يسم بهذا الاسم احد قبله ولكن لما قري زمان بعثه وعرف العرب ذلك باخبار اهل الكتاب سمى الناس
 بعض ابناءهم محمدا رجاء ان يكون هو المريد بساطع حججه واوضح بينات المريد اسم مفعول من التأييد وهو التقوية من الريد و
 هو القوة بقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والسطح بضمين الارض تفاع يقال سطر الصبح والراحة والغبار اذا ارتفعت و
 الحجج بضم نفخ جمع حجة بالنهم والتشديد وهي الدليل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبيينة الاثر الظاهر من قولهم
 بان اذا ظهر ثم اطلق على كل ما يظمر الحق والتايت بتاويل الآية او المعجزة او المباغة ثم المراد بالحجج والبيينات هي المعجزات
 الا انها من حيث الغلبة على الخصم حجة ومن حيث ظهورها بيينة ويجوز ان يراد بهما او باحد هما الدلائل المطلقة ثم في الضمير
 وجهان احدهما الرجوع الى الحق سبحانه وازدادة الساطع الى الحجج والواضح الى البيينات اما بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها
 بتاويل الحجج الساطعة والبيينات الواضحة وعلى كلا الوجهين يفيد ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من معجزات
 سائر الانبياء اذا اضافة للجمعة تفيد الاستغراق بمعنى حجج وبيانات جميع الحجج والبيانات ثانياهما الرجوع الى الرسول صلى الله عليه
 وسلم وازدادة الساطع والواضح حيث ان اضافة الصفة الى الموصوف اما بمعنى من فلا يفيد المدح لان كونه مؤيدا بالحجج التي
 هي اظهر الحجج الظاهرة على يد لا يفيد كون حجة اظهر من حجج الانبياء ثم لا يخفى ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم اكثر من معجزات
 الانبياء بل كادت ان لا تحصر وقد جمع فيها مجلدات وان معجزاتهم كانت معهم واحد معجزات القرآن الباقي الى اخر الدهر
 وعلى اله ذكر الال في التصلية على النبي صلى الله عليه واله وسلم سنة ماثوثة وقد ثبت في كثير من الاحاديث الصحيحة ان الصحابة
 قالوا يا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد الى اخر الحديث اما ائمة
 اهل الحديث بقولهم صلى الله عليه وسلم فلا يختصا راو باردة انهم مع النبي صلى الله عليه وسلم كفوا فاصلة عليه صلوة عليهم
 واما ما يروى في الحديث من صلى على ولم يصل على الى فقد جاني فلم يصح واختلف في الال المصلي عليهم فليل بنوها شوق
 قيل او كذا وقيل الفقهاء المجتهدين وقيل اتباعه هو المختار عن انس قال سئل النبي صلى الله عليه واله وسلم عن آل محمد قال
 كل تقى وفي رواية كل مؤمن وفي سندها ضعف وهما نكتتان شريقتان الاولى لا يجوز التصلية والتسليم على غير الانبياء
 استقلاله عند المحققين من اهل السنة خلافا للروافض فانهم يصلون ويسلمون على اهل البيت محتجين بقوله تعالى اولئك
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة وبالسلام على الاحياء واهل القبور ولنا او كذا ان بعض الشيعة ادعت النبوة في ائمة اهل البيت
 وابتدعوا التصلية والتسليم عليهم بعد ما لم يعهد عن السلف فلزمنا خلافا لهم وثانيا ان هذا في عرف السلف من شعائر الانبياء
 فلزم التخصيص بهم كالايجوز ان يقال في النبي صلى الله عليه واله وسلم عز وجل وان كان عزيزا جليلا الثانية يحكى في الحديث من

فصل بيني وبين الى بعل فعليه كذا وهو من مفتريات الشيعة ويطلب الاحاديث الصحيحة الواردة في الصلوة مع كلمة على كصلوة
التشهد وتكلف بعض علماء اهل السنة في جوابهم بوجهين أحدهما ان الفصل هو ترك على عند ذكر الأل بعد ذكرها مع اسم النبي
صلوات الله عليه وسلم لانها تقيد التأكيد فيقول التأكيد بتركها الثاني ان كلمة على في الحديث مشددة الياء اي من زعم ان اولاد علي
ليسوا من آل النبي صلى الله عليه وسلم فعليه كذا واصحابه جمع صاحب صرح به سيدي وزعم الشارح في شرح الكشاف ان جمع فاعل
على افعال لم يثبت واما الاصحاب جمع صاحب بكسر الحاء مخفف صاحب وبكونها اسم جمع ثم اهل الحديث على ان صاحب من
رأى النبي صلى الله عليه وسلم او رآه النبي صلى الله عليه وسلم كالمكوفين مسلما ثم مات على الاسلام وشرط بعضهم طول الصحبة فحي
سنة اشهر وبعضهم الغزاة معه والصحيح هو الاول وههنا بحث وهو ان الشيعة زعموا ان ذكر الاصحاب في الصلوة بدعتهم ينقل
عن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب عندى بوجهين أحدهما انهم من آل على المذهب المختار ولكن لما شاع في العامة تفسير
الأل باهل البيت والاولاد وظهر من الشيعة سب الصحابة صرح اهل السنة بذكرهم على سبيل التخصيص بعد التعميم اظهرها
للحق الثاني ان الصلوة عليهم ما ثورة قال الله تعالى خذ من امرهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن
لهم وعن عبد الله بن ابي اوفى قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اتاه قوم بصدقة منهم قال اللهم صل على آل فلان فاتاه ابي
بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي اوفى رآه البخاري ومسلم ولكن جعلنا الصلوة عليهم تبعا للصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
لما تقدم بقى ههنا بحث وهو ان بعض الفضلاء ذكر في نكتة التصليات ان الصلوة على الأل والاصحاب وسيلة الى النبي صلى الله عليه وسلم
والصلوة عليه وسيلة الى الله تعالى وادرج عليه ان الوسيلة ينبغي ان تقدم واجيب بانها مقدمة ذهنا وان لم تقدم ذكر اهداة
طريق الحق رحمة الهداية والتمانة بالضم جمع هادى وحامى من الحماية بالكسر هو الحفظ وهما نعمتان للأل والاصحاب معا ويجوز ان
يكون الهداية هم الأل والتمانة هم الصحابة على اللف والنشر وبعد بعد ظرف يبنى على المضم اذا كان المضاف اليه محذوف فامنويا اي
بعد الحمد والصلوة وهذا التركيب يذكر للفصل بين الكلامين ولذا يسمى فصل الخطاب واختلف في اول من قال اما بعد
ف قيل داود عليه السلام وفسر بما قوله تعالى وأنبأه الحكمة وفصل الخطاب وقيل يعرب بن قحطان وقيل يعقرب عليه السلام و
قيل نخبان وائل وقيل كعب بن لوى احد اجداد النبي صلى الله عليه وسلم وللعلماء في عبارة الشرح الجاث الاول ان الكلام السابق
لائشاء الحمد والصلوة واللاحق للاخبار عطف الخبر على الانشاء غير فصيح واجيب اولا بان لا نسلم عدم فصاحة مطلقا وثانيا بان
المعطوف انشاء لمدرج العلم والمختصر ثالثا بان المعطوف عليه اخبار الاخبار بالحمد والصلوة يستلزم المطلوب بها واودرج عليه
ان ذلك في الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حملا ما الصلوة فليست كذلك اللهم الا ان يرد بعض معانيها كالتعظيم والتناء وارجو
بان عطف القصة على القصة ومعناه عطف مجموع جمل مذكورة لغرض على مجموع جمل مذكورة لغرض آخر من غير ملاحظة اخبار او
انشاء وهذا جائز اجماعا والبحث الثاني انه لا معنى لهذا الفاء بلا ذكرها وما واجيب بوجه واحد ان اما متوهم ومعنى التوهم
ظن غير المذكور المذكور الكون المقام مقام ذكره كقول الشاعر
بدلى الى انى الفست مدك فامضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

بجسابق على توهم الباء في ذلك ثانيها ان اما مقدمة بعد الواو واعتراض عليه اولابان المقد في حكم المذكور ولم يسمع واما بعد في
 مواقع فصل الخطاب عن العرب واجيب بان صاحب المفتاح قال في اخرن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين ودفع باننا
 لانسلم ان السكاكي من من يحتمل كلامه ولذا خطوه في الجمع ولو سلم فليس هذه الكلمة في كلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد
 التفصيل واذا كانت اما لك جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا كانت لفصل الخطاب وثانيا بيان الشيخ الرضى صرح بان تفتة
 اما مشروط بكون ما بعد الفاء امر او نهي او ما قبل الفاء منصوب بانحى بك فكبر وثالثها ان اما حذف وعوض عنها الواو فيكون الواو
 بمعنى اما للعطف فلا يراد عطف الاخبار على الانشاء واورد عليه انه لا مناسبة بينهما حتى يحوي التقويض والجواب ان العطف يفيد
 التفصيل واما قلما تخلو عن معنى التفصيل وان لم تكن في ما نحن فيه للتفصيل ورابعها ان الفاء اجزاء الظرف مجرى الشرط
 كما في قول تعالى را ذلم يفتد ابه فيقولون هذا انك قد يم وخاسمها ان التقدير واحضر بعد الحمد الصلوة ماسيا في فان المختصر
 فالامر انشاء معطوف على الانشاء والفاء للتعليل وسادسها ان الفاء زائدة او حذرت للتنبية على ان كلمة بعد غير مضافة الى ما بعدها
 وانها مبنيّة على الضم وسابعها ان الظرف تأمّة مقام لما الشرطية فالعنى لما حمدنا واصلينا فان مبنى علم الشرائع البحت الثالث ان
 ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة ام لا فلا معنى للتفريع اجيب اولابان الشرط قد يكون قيد المضمون الجملة نحو من يكفر بالانبياء
 فقد حبط عمله وقد يكون قيد الاخبار نحو من كفر بالله غنى عن العلمين وما نحن فيه من القسم الثاني وثانيا بيان المراد هو البعدية
 بحسب الرتبة وثالثا بان التقدير وبعد فنقول كذا او فاعلم كذا فان مبنى علم الشرائع والاحكام المبني بالفخر فايبنى عليه غيره و
 الشرائع جمع شريعة وهي في اللغة الطريق وفي عرف المسلمين دين الاسلام وقد يسمى كل مسألة من الدين شريعة وعليه مبنى قوله علم
 الشرائع والحكم في عرف علماء الشريعة خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالانقضاء والتحجير ولهم في تفسير هذا التعريف وجان
 احدهما مصطلح اصول الفقه وهو ان الحكم هو الايجاب والتحرير والندب والكراهة والاباحة اي جعل الفعل واجبا او حراما او مندوبا
 او مكروها او مباحا والخطاب في تعريفه هو الكلام للوجه للافهام والاشعرى يريد به الكلام النفسى لازلى وقولهم بأفعال المكلفين
 احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته ونزاهاته نحو لا اله الا الله اذ الله سميع بصير ليس كشله شئ وقولهم بالانقضاء و
 التحجير احتراز عن القصص المتعلقة بأفعال المكلفين كقصة موسى عليه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقكم وما
 تعملون ثم الانقضاء هو الطلب فان كان الحكم طلب الفعل مع المنع عن الترك فهو الايجاب او بدون المنع فهو الندب وان كان طلب
 الترك مع المنع عن الفعل فالتحرير او بدون المنع فهو الكراهة والتحجير هو الاباحة الثاني مصطلح فرع الفقه هو ان الحكم كون الفعل اجبا او
 حراما او مندوبا او مكروها او مباحا وهو لا يفسر من الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه فترد
 لانها اشهر بهذا الاسم وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه بعلم الاحكام فترد وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم
 المنسوبة الى الشريعة من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفترد ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد
 معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفترد راسا

قواعد عقائد الاسلام اساس بالفهم اصل الجدل والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا الخشبة التي يركب عليها خشبات
الهيكل وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد
تطلق على نفس التصديق وفي تفسير هذه الفقرة وجوهاً أحدها لما نادى هؤلاء القواعد بالمعنى الاصطلاحي لقواعد العقائد نحو قولك كل
نقص منفي عن الواجب تعالى ففي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني وعلم الكلام اساس
لذلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني المراد بالقواعد هي القضايا الكلية التي يتوقف دلائل العقائد عليها من حيث
الوجود والعدم والجواب والامكان والعلة والمعلول والاعراض والجواهر والكلام اساس لذلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان
المراد بالقواعد معناها اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس تلك العقائد
هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعتراض عليه بان المنبأ من العقائد هو العقائد المبينة في الكلام سيما في مقابلة علم
الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر
بيانها واما المقدمة الاولى فلان العقائد قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصلوات والشفاعة وتوقفها
على النصوص ظاهرة قسم يستقل باثباته كوجود الواجب وحدته وعلمه قدسته وحدوث العالم وهو ان لم يكن موقوفاً على النصوص
من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيقتها غير مقبولة في
العقائد واعتراض عليه بان العقائد جزء من الكلام فيلزم ان يكون العقائد اساساً لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتقادها
موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ذاتها فبما خالف الحثية لا يلزم الدور الثاني ان اساس العقائد هي ادلتها
التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس للدلالة لان المتأخرين جعلوا مباحث النظر الذي
يعرف منه صحة الدليل وفساده جزءاً من الكلام واعتراض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح و
القياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير فهم المنطقيين فهو فن مفارق للمنطق ثانيها انه انما
يفيد مدح كلام المتأخرين لانه هذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان في
فيه قسربعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام يبين هذه الادلة ويدفع ما يرد عليها وهذا احسن السادس ان
المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك لا امام الا من قرئ لان النبي
صلى الله عليه وسلم قال الائمة من قريش والالف الدائم على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس
لاصول الفقه واعتراض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد تتوقف على الاصول من حيث الاعتماد
والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن
الثاني اظهر ولذا خصصه بالوسم والموسوم هو المشهور المعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لتلايتهم كون التسمية فحخصة با
لكلام وتبين كالبشارح وجه التسمية بهما المتبج عن غياهب الشكوك وظلمات الالوهام المنبج المخلص من الافعال مخففاً او من

التفصيل مشدداً أو الغياهب جمع غيب وهو الظلمة يقال فرب غيب أي شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في
التصديق بلا ترجيح أحد الطرفين والظلمات بضمين جمع ظلمة بالضم والوهم قرعة دماغية تدل على المعاني الغير المحسوسة الموجبة في
المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلط حكم في الاهليات حكمه في الجسمانيات كاثبات للجنة والمكان للواجب سبحانه الاضافتان من
قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كطرد معر وما كان الشك اعظم فساداً من الوهم واكثر وقوعاً اختار له الغياهب جمع الكثرة في لفظ
الغياهب الشكوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف التاء على افعال من ابنية القلة كما في الفصل وان المختصر المسمى بالعقائد
للإمام بالكسر بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملابس من اما اذا تبعه وقال بعضهم يستوي فيه الواحد والجمع لقول تعالى واجعلنا للمتقين
اماماً اهتدوا بالضم الرجل العظيم المتهزئ من يقصد الناس لحواسهم من الهم بمعنى القصد قيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك
العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف حكم الامير في رعيته قدوة علماء الاسلام اى مقتداهم والقادة بهم
من يقتدى به غير كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحداً لا ان ملة من حيث ان يجتمع عليه
الناس او من حيث ان يجتمع في الكتب يقال املت الكتاب اى جمعت اوكتبت ودين من حيث ان يطاع من قولهم وان له ايطا
عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربع مائة وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهداً
متقياً له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة والفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشايخ صاحب الهداية ومن العجائب ان
دق باب الزمخشري صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا انكر صرف ونسف بلدة
من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام
ابي منصور لما تروى في الاصول اعلى الله درجته الاعلاء الرفيع والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضها فوق بعض
على حسب مراتب ثوابهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رآه الترمذي في دار السلام
هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احدى اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها
ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور
فرفعوا رءسهم فاذا الرب عز وجل قد اشراف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رآه محمد بن الحسن في ثلث مائة
تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة تنزلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم
فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب و
قال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصل مصداق وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة
اهل الجنة يشتمل خبران من هذا الفن بيان درجهم ودرجهم للسميع على غير الفوائد الغريبة ففتح جمع غرة بالضم والتشديد و
غرة كل شيء افضل وايضا بياض في جهة الفرس يعد من علامات البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكسب من مال او علم فخر
الفوائد افاضلها او معناه الفوائد التي هي في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة ليجبين الماء ودرج الفوائد الدريضم ففتح جمع درة

بالضم والتشديد هي اللؤلؤة والفرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لا تفرد لها في الصدق والاضافة كسجرات الاراك في ضمن فصول حال من الخمر
والدور ضمن الشيء باطنه والفصول بالضم جمع فصل وهو الكلام التام الذي لا يقل بما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين
الحق والباطل وكلام المعنيين جائز هي للدين قواعد اصول الجملة نعت لفصول وانشاء نصوص عطف على ضمن الانشاء بالفتح جمع ثنى
بفتحين كصا وهو الوسط والنصوص بضم نين جمع نص بالفتح وهو في اللغة الاظهار للشيء الظاهر في عرف الشرع كلام الشارع لان
حقيقته ظاهرة وخصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالة واضحة على المعنى الذي يساق لاجله قد يسمى كل كلام واضح الدلالة نصا
فما اشارة من النصوص اما ما اقتبس المصنف من آية كقول الله لا يعفان بشره لا يعف ما دوز ذلك لمن يشاء او حديث كقوله
والخلاق ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف لصراحة ووضوح هي اليقين جواهر فصول الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي
لا يقل الزلل والجواهر الاحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ والفصوص بالضم جمع فص بالفتح وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى
العادة يكون من النفائس فالخاص مدح النصوص بكونها شريفة القد في افادتها اليقين مع غاية من التقيير والتهذيب حال من
الضمير في يشتمل ومن لبيان الغاية والتقيير في اللغة اخراج الخمر من جوف العظم وتقيير الشجرة قطع شوكها واعصاتها الخالية عن الفائدة والمراد
هنا تجريد المطلوب عن الزوائد والتهذيب اصداح الشيء وايضا جعل خالصا عن لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم والترتيب
التنظيم في اللغة جعل الدال في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب وضع اشياء مخصوصة بحيث
يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شيء في مرتبة فشكل فحاولت اي احدث وهو جزء شرط حذف اي اذا
كان كذلك ان اشرجه شرحا يفصل مجملات ويبين معضلاته بكسر الضاد اي مشكلات الشديدة من قولهم اعصل المرض الطيب
اذا اخرجته عن العلاج واعصله الامر اذا اشتد عليه واعصلت المرأة اذا عسر كادها وينشر مطويات النشر الاظهار من حد ضرب نصر
والطى اللف اي يظهر ملفوفة ويظهر مكنونات اي مستورات مع توجيه الكلام حال من فاعل اشرجه او فاعل يفصل الترجيح جعل
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجه محتملة فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح وعلى الثاني كلام المصنف في تنقيح
ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام في توضيح التشبيه كما ذكرنا والمراد المطلوب ظرف من الزم بالفتح وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوضوح
بفتحين لبيان البياض الصبر والقدر وتحقيق المسائل غيب تقرير الغيب بالكسر التشديد ظرف بمعنى عقيب اي بعد تقرير كلام المصنف او
العلماء فالشارح تدبر كلامهم ثم يحقق ما هو الحق عنده وتدقيق الدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفي الاصطلاح ترك
المسألة واستخراج الحفايا التي يفسر فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل و
دفع ما يرد عليها واثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحيين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخلص العبارة عن
الزوائد الخائبة لها عن الفهم كاعتناق العبد وتفسير المقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح والكشف في التمهيد كشرذ وفي الاصطلاح
ايراد الكلام الذي يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد مع تحرير اي حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسما كتب اصولية لبراعة
الاستهلال كالتنقيح والتهذيب والتوضيح والمقاصد التحرير طويا حال من فاعل حاولت او اشرجه والطى يبيح كسجرات المقال

الكثير الجنب طي الكثير مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة دازكرن والاملال در طال انكندن ويجوز ان يكون المدلال من
 الطول او الاختصار الشديد ومتجانسا اي متباعد عن طرفي الاعتصام اي التوسط الاطناب والاختلال مجموعهما يدل عن طرفي الاعتصام و
 الاطناب تطويل الكلام فوق الحاجة والاختلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادي الى سبيل الرشاد تعرف بالخبر للخصر
 والرشاد بالفهم الاهتداء والمسئول لنيل العصمة والساد النيل بالفهم الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء و
 السداد بالفهم الاستقامة على الحق في الاعتقاد والقول والعمل وهو حسي الحسب الكافي بمعنى المحسب من احسب اذا كفاه يدل الى
 لا يكسب التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسيك ونعم الوكيل المدبر الحاجات الخلاق وقيل الحافظ وقيل من يتوكل المحتاج عليه
 وزعم راس المعتزلة ابو موسى بن صبيح عدم جواز اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه مؤكلا وهو محجوز بالقرآن دليله بال
 لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان علماء البيان في هذا العطف بحثا وهو انشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف
 يقتضي التلازم وبين الاخبار الانشاء كمال لا يقطع فلا يجزئ عطف نعم الوكيل على هو حسي ولا على حسي مؤكلا يجزئ لان
 يحسبني ايضا خبر والجواب عندى بوجهين احدهما انك لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانين
 جازية ولو سلم عدم فصاحت في بعض المواضع لعدم تلازم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيما نحن فيه ولذلك
 استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيود الازهاق وبشرعرا بالعفو الاطلاق ووصف الشارح في شرح الكشاف بالدقة والحسن الثاني انا
 لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر بذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سورة نعم الرجل كان كذا باقضا
 يعضده ما ترى ان اعلميا بشر بابتدائه وقيل نعم الولد فقال ما هي نعم الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من جهة اخبار من جهة
 كما قيل في المؤمن لله فيجزي العطف من حيث انه اخبار بالجملة تدقم هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فحسبه جهنم ولبئس لهما دونه
 تعالى ماؤهم جهنم ولبئس لهما دونه في الحديث الصحيح فذلك توكلت على الحق الذي لا يموت واستند نعمت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله
 حسي الله ونعم الوكيل مرآة المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسي الله ونعم الوكيل امان كل خائف مرآة ابو نعيم واما حمل
 الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف باثر لا حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو
 حسي لانشاء التوكل لا الاخبار بان كاف او حري عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله الله الهادي
 هو انشاء اشكل عطف على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدرا للعبد فقوله هو حسي لا يجوز ان
 يكر انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها انه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا
 انشائية وهندي نية بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازه الا لفظيا
 بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعديا فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون
 المجموع كما ذكرنا في قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا مجموع قوله وبشر الى قوله خالدين عطف على مجموع
 قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها نقد المبتدأ في المعطوف والمعنى هو مقول

فحقنم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدّم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام وغاية وجه تسميته فقال واعلم
 خطاب عام ان الاحكام الشرعية المراد بالحكم النسبة الخبرية اي اسناد امر الى آخر بايجاب او سلب هو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا
 وبالشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان موقفا على الشرع ككون الاجتماع حجة والصلوة فريضة او لا كوجوب الواجب وحدته فانه غير موقوف على
 الشرع ولكن الاطمينان الكامل فامثال انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل منها خبران ومن بعضية ومن علم
 ان الخبر ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم وايراد العمل افعال العباد والتفسير بافعال المكلفين فاصراذ يخرج ما يتعلق
 بكيفية فعل لصبي كصحته اسلامه صلواته وكيفية العمل هي الاعراض الذاتية من الوجوب والندبة والحرمه والكراهة والصحة والفساد ثم
 اعلم ان تعلق النسبة الشرعية بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه
 ما يشترق من الكيفية كقولك زكرة الفطر واجبة وهبة المشايخ فاسدة واوخر عليه بان لا يصح الربط في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد لان
 الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانياً مطلق الارتباط باى وجه كان بقى فهذا بحث هوان عبارة شرح
 المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال لا ذكيا عبارة هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقد
 العمل اما على الوجه الثانى فلان تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث هو بل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمه والصحة والفساد و
 اما الاحكام الاعتقادية فهي متعلقة بنظر الاعتقاد ويسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية كقولك ان نور
 واجب الضمير للوصول ذكر معرفتيه عملية وفوقية نظرا للفظ والمعنى اذ المراد بما هو الاحكام وفى بعض النسخ تسمى بالتارة فوقية ومنها
 ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اى بالاحكام المتعلقة بكيفية
 العمل والمراد بالعلم الادراك والشك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق نفعنا ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع
 والاحكام اى الاحكام العملية لما اختلف الاستفاد الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه
 تسميتها بعلم الشرائع ولا يسبق لفهم عند طلاق الاحكام الا اليها اى الاحكام العملية وهذا بحسب غلبة الاستعمال هذا وجه التسمية بعلم
 الاحكام وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد الصفات وفى بعض النسخ والثانية بحسب ثناء الباء فيكون
 من العطف على معمولى عابدين مختلفين وفي جوازه خلاف نفع بعضهم مطلقا ووجه لا قوم مطلقا والخيار حوازه اذ اكان المقدم محمدا كعبادة
 الشرح لما اذ لك اى توحيد الحق سبحانه صفاته اشهر مباحثه واشرف مقاصده ولما كان بعض العلماء ينكروا علم الكلام يقول هو بدعة
 محدثة بعد من السلف الصالح وفى الحديث كل بدعة ضلالة ثم لا مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاول من الصحابة والتابعين
 من بيانته والصحابة بجمع صاحب هو مؤمن وصحبه النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة ومات على الايمان التابع من صحبه الصحابي قد ورد
 فى شرف الحديث لا تمس النار مسلم اذ رأى من االى رآه الضياء المقدسى لصفاء عقائد هم متعلق بمستغنيين ببركة صحبة النبي صلى
 الله عليه وآله ولم وقرب العهد اى قرب ما هم بزمان عطف على البركة بيان الحال لتابعين علم اللفظ الشر وضمن القرب معنى الاتصال
 ولذا وصل بالباء فلا يروا صلة القرب من لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الكلام ثم ذكر وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله

ولقلة الوثائق عطف على صفاء الوثائق الامم المحققة الى السؤال عن العلم وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلوا بالعمالة
الكثيرة حتى تكثر الوثائق والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والمقصودات وتمكنهم من المراجعة الثقات التمكن القدر ويوصل
بمن يقال من بمعنى علم الثقات جمع ثقة بالكسر هو من يعتمد على قوله اصد مصلد بمعنى الاعتماد وقد كانت صفاء الصحابة يرجعون الى
كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنيين خبر كانت عن ندين علمين الندين الجمع والعلم الاعتقادى العلم العملى وترتيبها ابوابا وفصولا
حال او مفعول ثان على نضمين الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدها مسائلها فروعها واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين متعلق
بالاستغناء ونهاية له الفتن بالكسر جمع فتنة وادبها حدث المعتزلة والرافضة الجبرية والبغى انضم علم امت الدين العلماء وذلك ما جرى عليه
زمن الحجاز بن يوسف ثم زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويحج ان يراد بالفتن والبغى خرمج الناس
على عثمان وعلى ولكن الندين وقع بعدهم طويل وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا يلائمهم اللهم الا ان يقال انه كان مبدئ الحاجة
لكن الحاجة لم تكن شديدة وانما اكملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فتأمل وظهور اختلاف الآراء حتى حدث اثنتان سبعون فرقة
والآراء جمع رأى بعد القلب الميل الى المبدع بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر هو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء
جمع هوى وهو ميل للنفس الى ما تشتهى بلا تنجز شرعى وهذا وجه الحاجة الى ندين الكلام ثم اشار الى وجب الحاجة الى ندين العمليات بقوله
وكثرت الفتاوى جمع فتوى وهو جواب السائل عن العلم والوقائع والرجوع الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بجزء شرط محدث بالنظر هو
الفكر الذى يطلب به علم او غلبة ظن كذا عرف القاضى الباقى والاشدلال هو قائمة الدليل على المدعى والاجتهاد صرف للجهد اى
الطاقة فى طلب حكم شرعى والاستنباط استخراج الاحكام الخفية فى الآيات والاحاديث وتمهيد القواعد والاصول التمهيد كترن قيل
عطف عام على خاص وقيل تفسيرى وكثيرا ما يستعمل السارح على ان الخطب من مواقع التكرير وترتيب الابواب الفصول وتكثير المسائل
بادلتها اراد الشبب بضمين جمع شبهة بالضم وهو ما يورثه الخالف فى مقابلة الحق سمي بها لانها توجب اشتباه الحق بالباطل باجوبتها
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسير للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعاني الشرعية كالنص الظاهر والمجمل المفسر العلة والنقص
والمعارضة وتبيين المذاهب الاختلافات وسموا ما يفيد اوجز عليه ازالفق نفس معرفة الاحكام كما يفيد تلك المعرفة واجيب بوجه
احدها ان العلم يطلق تارة على التصديق بالمسائل تارة على المسائل والمعرفة بالتعريف المشهور هو الاول وفي الشرح هو الثانى ثانياها ان
المراد الاحكام الجزئية والفقه هو علم الاحكام الكلية وهو يفيد معرفة الاحكام الجزئية كمعرفة وجوب صلوة زيد من العلم بوجوب الصلوة مطلقا
وقد يستدل بما اصطلح عليه بعضهم من استعمال المعرفة فى الجزئيات ثالثةها الخلل على التغير الاعتبارى كقولك علم زيد يفيد صفة كمال رابعةها
ان المعرفة هو ملكة الاستنباط والاستحضار فان العلم قد يطلق عليها معرفة الاحكام العملية يعزاد لها التفصيلية المعرفة ترادف العلم عند اهل
اللسان والمراد بالحكم اسناد امر الى اخر بايجاب او سلب وانت تعلم ان العلم بهذا الاسناد تصديق فالفقه هو التصديق بالقضايا الشرعية المنطقية
بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وهي الكتاب السنة والاجماع والقياس وانما ترك السارح قيل شرعية اعتمادا على ما سبق
من جعل الاحكام الشرعية مقفما فخرج بقيد شرعية العلم بالقضايا العقلية نحو كل حركة حاوثة وخرج بالعملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقاد

نحو الواجب علم بالحجريات وخرج بالدلالة علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال كذا قيل وفي اطلاق علم الرسول
نظرا اذا اختار انه قد يجتهد وعلم القدر لانه حاصل بقول المجتهد لا بالدلالة الاربعة والفقيه عندهم هو المجتهد فقط وقد يزعم ان قوله من
ادلها متعلق بالاحكام فلا يخرج علم القدر لانه علم بالاحكام التي استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بها
لتفصيلية العلم بوجوب الشيء عند جمعي المقتضى وبعد وجوبه عند عدم المقتضى فان هذا العلم الاجمالي لا يسمى فقهيا بالفقه هو في اللغة
العلم مع الحذات في العمل وكذا في الاصطلاح ولكن متعلق في اللغة علم وفي الاصطلاح خاص ولو قال بفرع الفقه كان احسن للمقابلة و
لكنه اراد التنبيه على ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فرع في هذا التعريف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحكام امما جميعها او بعضها
المعين كالنصف والثلث واما بعضها المبهوم ان قل واما اكثرها والكل باطل اما الاول فلان الامام ابا حنيفة لم يعرف الدهر وقت
للعنان الامام مالك بن انس سئل عن ست وثلاثين مسألة فقال لا ادري واما الثاني فلان كمية الاحكام مجهولة فلا يعرف لها نصف
وثلث واما الثالث فلانه يلزم ان يكون من عرف مسألة او مسئلتين من الدليل فقيها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاكثر
زاد على النصف في حيث جعل النصف جمل الاكثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جميع الاحكام ومعنى العلم بها التهيؤ وادفع بان التهيؤ
البعيد حاصل لغير الفقيه القريب غير مضبوط واجيب بان التهيؤ هو ملكة استخراجها وهي مضبوطة بالوجدان وهذا الاشكال يرد
على تعريف اكثر العلوم والجواب الجواب ومعرفة احوال الدلالة عطف على ما يفيد او على معرفة ويؤيد الاول المختص من التكلفات الثاني
تطابق الفقرات والمراد بالدلالة الشرعية هي الكتاب السنة والجماع والقياس استغنى عن التقييد بما لما سبق عند تقسيم الاحكام
ولذلك لم يقيد الاحكام بالعملية اجمالا منصوب على انه مصداق معرفة اجمالية في اناقتها الاحكام باصول لفقه معرفة واقعة في
افادة الدلالة والاحكام وهو احتراز عن معرفة احوال الكتاب السنة من حيث التصريف والاعراب والبلاغة ولنذكر التمثيل للدلالة الاجمالية
والتفصيلية لينكشف على المبتدئ ماهية التعريفين فنقول لادلة الشرعية اربعة الكتاب السنة والجماع والقياس ويذكر في اصول
الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال اربعة فالاول من احوال القرآن وهو ان القراءات الشاذة المرئية من الرجال لثقات يعمل بها لا
لا تنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان رواية اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه
منسوخ او مصروف عن الظاهر لا للاعتقاد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله
تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو ان حجة يجب العمل بها للايات والاجماع كقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على
الضلالة لئلا مس منها ايضا وهو ان الاجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال القياس وهو
ان حجة لقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجح
فهذا معرفة اجمالية للدلالة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجالات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فنقول الاول قول ابي حنيفة
واصحابه ان الشايع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود نصيام ثلث ايام متتابعات ومن الثاني قوله هم اذا ولغ الكلب في الماء

يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابي هريرة فغسل سباعا فغسل سباعا فغسل سباعا كان يكتفى بالثلاث فالجديد غير صحيح او منسوخ او محمول
 على الذاب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وليس ندواكم قيل ومن الرابع ان حد
 الشرب ثمانون للجماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الجماع المتأخر على حرمة ما يرفع خلاف عبدالله بن عباس ومن السادس ان
 الاثنيون حرام قياسا على النمر لان السكر على الحرمة الخمر وهو موجه في الاثنيون ومن السابع ان سوسباع الطير نجس قياسا على سباع
 البهائم وذلك قياس ظاهر القياس الحقي المسمى بالاستحسان يدل على انه ظاهر لان الطائر يشرب بالمقار وهو عظم ظاهر والرجل ضعيف
 لان نجاسة السوسنجاسة اللعاب سباع البهائم تشرب بلسانها لا سباع الطير وانما اطنبنا تهيبا على المبتدئ الله اعلم ومعرفة
 العقائد عطف على معرفة ادعية الاحكام واريده بالعقائد الاحكام الشرعية التي يقصد منها الاعتقاد فقط لقولنا الله تعالى قادر على كل
 ممكن احترازا عما يقصد به العمل لقولنا ذكره الفطر اجبة عن ادلتها متعلق بخبره اي معرفة صادقة عن الادلة ونبيه اشارة الى ان
 معرفتنا للمفكر لا يسمى كلاما وتبيل الجهر الادلة بالقطعية لان اتباع الظن في العقائد من صوم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجتمع الادلة
 الظنية فتفيد القطع بالحدس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثاني ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه
 تحصيل اليقين كفضيلة الرسل علم الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجتماعهم على ايراد هذا القسم في كتب العقائد فما يقع في كلام
 بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر في وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان
 مباحث عنوان الشئ اول الدال على اخره او ظاهرة الدال على باطنه عنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد الفها عنوان المباحث ما يقدم
 عليها من قولهم الباب في كذا الفصل في كذا كان في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا وكذا ولازم مسئلة الكلام اي كلام الله سبحانه
 من بحث قد مر حديثه كان ذكر نظرا للمضاف اليه وفي بعض النسخ كانت اشهر مباحث قيل هذا في قوله فيما سبق من ان بحث
 التوحيد الصفات اشهر مباحث قلنا الكلام من الصفات فيجب ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد الصفات يكون
 تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة ان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع اننا على المقاصد قلت ليست الشهرة على
 حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام مبحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشهرها ما يكثر خلاف المباحثين فيه واكثرها
 نزاعا وجلا لا اي في العهد السالف فلا ينافي ان يصير غيرها اكثر نزاعا في زمن اخر بخلافه الصحابة فان نزاعها قد اخلا لافاق منذ
 دهر طويل حتى ادى السفك الرف الدماء سيما بين القزلباشية والازبكية حتى ان بعض المتغلبة اي الغالبين بلاحق قتل كثيرا
 من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما ما مون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضي المعتزلة
 واما مذهب لا يجاوزون قوله فيجاءهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالك ولته
 وفي هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعي وصلبة فكان يقر القرآن بلسان فصيح وسمعه بعضهم يقرأ
 القرآن حسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون ولا يذبحون قد ذكرنا على الكلام في التكلم في تحقيق الشرعيات والزمام
 الخصوم كالمنطق للفلاسفة اي كما ان المنطق سمي منطقا لفائدة قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا هذا العلم كلاما لفائدة قوة التكلم

في علوم الشرعية وجعل صاحب المواقف إرثه القدوة على الكلام وجهاً وكونه بأزاء المنطق وجهاً وجعلهما الشارح وجهاً واحداً لأن
 كون بأزاء المنطق لا يستقل وجهاً إلا إذا ضم إليه إرثه القدوة كالمناطق ولأنه أول ما يجب من العلوم إذا الإيمان بالله ورسوله أول
 الواجبات التي إنما تعلم مجهول بنشد يد الدائم وتعلم بالكلام والتكلم فاطلق عليه هذا الاسم أولاً وأما قيد الإطلاق بكونه أولاً
 لأن لو لم يقيد به لزم إما استدراك قوله أول ما يجب لأنه يكفي أن يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
 الاسم ثم خص به للتمييز وإما استدراك قوله ثم خص لأنه يكفي أن يقال هذا العلم أول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه أول العلوم
 ولا حاجة إلى بيان التخصيص لأنه لما فرض أن وجه الإطلاق هو كون أول العلوم لم يصح الإطلاق على غيره إذ لم يشترك علم آخر في الأولوية
 لذلك أي بكونه سابقاً على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم كقولك نخصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيري أي لم
 يطلق مع احتياج غيره أيضاً إلى التكلم تميزاً والحاصل أن تعليم العلوم وتعليمها إنما يتيسر بالتكلم فيجوز أن يطلق اسم الكلام على كل علم لكن
 لما كان هذا العلم أول العلوم الواجبة أطلق عليه الاسم أولاً ثم لم يطلق على غيره للتمييز وإن كان وجه الإطلاق موجعاً في كل علم وأما
 الطنبنا لأن هذا الوجه قد يشتب على النظر ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة أصل البحث حفر الأرض فبعث الله نوحاً بالبحث في الأرض
 وأدركه الكلام الإدارة كروانين من الجانبين المعلم والمتعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتأمل مطالعة الكتب قال بعضهم
 المقدمتان ممنوعتان وميجاب بأنهما ادعائيتان في مقام المدح ولأن أكثر العلوم خلافاً وزائغاً فإن المخالفين فيه من أهل القبلة
 ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار أكثر من ذلك وإيضاً الخلاف في أصول الدين أشد نزاعاً من الخلاف في غيرها فيشتد
 انقفاً رأى احتياج صاحب الكلام مع المخالفين والدوام عليهم عطف على الكلام عطف تفسيري من زعم أنه عطف على المخالفين
 فلا حظ له من معرفة أساليب الكلام ويلزم استعمال كلمة مع في معنيين فباطل فافهم ولأنه لفظة أدلت صار كانه هو الكلام بالحصص
 على المباينة دون ما عداه ما سواه من العلوم كما يقال لا أقوى من الكلامين من بيانية تولى صلة أفضل التفضيل هذا هو الكلام
 ولأنه لا يبنأ على الأدلة القطعية أي العقلية المؤيد أكثرها احتراز عن نحو إثبات الجوه الفرم بالأدلة السمعية أي القرآن الحديث و
 الإجماع سميت لأنها مسموعة من الشارع قيل الأدلة القطعية لا تحتاج إلى مؤيد إلا فلا قطع أجيب بأن العقل وإن كان كافياً في إفادة
 اليقين لكن المحققين لم يعتمدوا في الاعتقادات إلا إذا كان مفضلاً إلى دليل سمعي وأجاب بعضهم بأن كثرة الأدلة توجب قوة اليقين
 كما ترى ليقين السوي أقوى من الاستدلال كان استدلالهم تأثيراً في القلب تغلباً أي دخوله في فسمى بالكلام المشتق من الكلام بالفهم
 وهو الوجه هذا أي ما يفيد معرفة العقائد الدينية بادلها العقلية والسمعية من غير خلط بالحكمة الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم
 خلافتهم معظم الشيء بالضم والتشديد مع الفهم أكثر أي أكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال لضمير المقدم ما بالثابت ويل وهو
 تكلف مع الفرق الإسلامية كالرافض والخارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث المرفوع تقرق امتي على ثلاث وسبعين ملة
 كلها في النار ملة واحدة فقليل ما الواحدة قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي ثم لا لكلمة لهذا الحديث أسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة و
 تسميتهم بالاسلامية على قول من لا يكفرهم ظاهراً أما على غير ذلك فلا منهم ينتسبون إلى الإسلام أولاً لأن أكثرهم لا يكفرون إنما يباحثوا فرق الكفار

عدا إذا دحر الطوائف فذهب عند التحقيق مذهب الاشاعرة بالافرق ان قلت يا بني عز ذلك استدلال بان من صدق بان في الجرحية لا يدخل اصبغ فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فتركب الكبيرة غير مصدق بنص من الوعيد قلت لو صحت الرؤية لمعناها ان ذلك لا يلزم التصديق ان قلت يا بني ما ترى انه رجوع الى قول الاشاعرة قلت لعل رجوع عن تسمية منافقا تحرا عن سباب المسلم هذا ما اقتضاه حسن ظننا بالحسن لا خاطئة بقراء الشرع او لا واخر اوانه سبحانه اعلم فمما بالمعتزلة وقيل تبع واصلا على ذلك عمر بن عبيد فقال القول قولك راني اعترلت مذهب الحسن فمما بالمعتزلة وقيل جلس فتادة ابن دعامه المفسر لما تبعي مجلس الحسن بعدة فوقع بينه وبين عمر نفرة فاعتزل عمر عن مجلس فتادة فكان فتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل بموايه لاعتزالهم عن الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعترلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى نفسه بابا المعتزلة وهم موالى أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى علم الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شئ واما الثواب ففضل العطاء عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصى لم يفهم منه ولكن عادة المقدسة على خلافه ونظر الصفات القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائدة لم تعد القد ما وهو ينافى التوحيد وتلك الاشاعرة الشريك اثبتت الذات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اى المعتزلة توغلو التوغل الاشتغال لشديد في علم الكلام وتشبثا باذيال الفلاسفة التثبث التعلق والاذيا جمع ذيل وهو طرف الثوب اى تبعد الفلاسفة في كثير من الاصول والقواعد والاحكام اى الاعتقادية وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما المأمون وفي زمنهم كان درلة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد بسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الناصر في تحقيق احدها استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما ينافى للشرع وشاع مذهبهم بين الناس اى من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في ابطال مذهبهم فلا يريد ان يخالف الاشعرى ليس نهاية لشيعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى وهو على بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ابو موسى من بني شعراءهم قوم من اليمن قدم مهاجرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة فامن ثم هاجر الى الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم في السفينة حتى قدم المدينة يوم فتح خيبر وله مناقب كثيرة وابو الحسن هو رئيس اكثري التكلمين من اهل السنة وهم يسمون الاشاعرة لذلك وعن بعض المكلفين انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مناع عن الاشعرى فقال انا قلت وقولي حق الايمان يماز الحكمة بآنية ولد سنة ستين ومائتين وتوفيت سنة ثمانين وثلاثمائة لامتاده ابراهيم الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبلاء بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة وتخفيفها قرية من قري كازرون وهذا اعتراض على قول بعض المعتزلة انه يجب على الله سبحانه ان يفعل بكل عبد ما هو اصيل في حقه واما قول بعضهم بوجوب ما يقتضيه الحكمة الالهية سواء كان صلاحا في حق الشخص المعين او شرا فلا يريد عليه الاعتزال بل قد اعترف به الماتريدي ما نقول في ثلاثة اشياء بالكرهات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولذا ذكرها في اجابات ثلثة

البحث الاول في اطفال المؤمنين وفيهم من هبنا الاول انهم اهل الجنة وهو الصحيح بل ادعى بعضهم الاجتماع عليه والاتحاد به فيه
كثيرا كحديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد فاسدا فوالجنة شبعان يان يقول يارب ادرت ان
ابوي شراة ابن ابي الدنيا الثاني الاحانة على ما علم الله سبحانه اعمالهم على تقدير بلوغهم هر رأى شرة مئة قليلة مستدلين بحديث
عائشة قالت دعى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت طوبى لهذا عصفر من عسافير الجنة لم يعمل السوء ولم
يدرك فقال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة لخلق الجنة اهل خلقهم لها وهم في اصلااب اباؤهم وخلق النار لخلقهم لها وهم في اصلااب
ابائهم ثم اراه مسلم واجيب اولا بانه نهي عن الشارع الى الحكم على شخص معين بانه من اهل الجنة او كان ذلك التوقف من قبل ان يوحى
اليه بان اطفال المؤمنين من اهل الجنة البحث الثاني في اطفال الكفار فيهم من هب الاول انهم في الجنة وهو الصحيح عند الجمهور
كحديث ابراهيم الخليل رآه النبي صلى الله عليه وسلم في الجنة حوله اكل الناس قالوا يا رسول الله واو لا للمشركين قال اكلوا للمشركين
شراة البخاري رآه قد علم من الضرورة الدينية ان الله سبحانه لا يعذب احدا بلا ذنب وان كان لا يقهر منه شيء الثاني انهم في النار
هو قول جمع عظيم مستدلين بقول عليه السلام الواردة في النار شراة ابن اود واجيب اولا بان المراد بالموودة هي
الموودة لها اى الامم وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت الموودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف على ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير
بلوغهم ويدل عليه حديث ابي هريرة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين
شراة مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم في الاعراف بين الجنة والنار لعله مختار للجباى السادس انهم في النار وهو محتمل
ابى حنيفة لتعارض الدلة وقال التوريشى هو الصحيح السابع قول بعض المبتدئين انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في اصحاب الاعراف
اختلف فيهم على قول احدها عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استوت حسنة وسيناة فقال ذلك اصحاب
الاعراف شراة ابن مردويه ثانيها عن عبد الرحمن المزني قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا
في سبيل الله بمعصية اباؤهم فنعهم من دخول الجنة بمعصية اباؤهم ومنعهم من النار قتلهم في سبيل الله شراة الطبراني ثالثها انهم الانبياء و
الشهداء واناضل المؤمنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس الفرس والديك فينظرون عجائب الجنة
والنار وعن ابن عباس قال منهم حمزة وعباس على وجعفر رضي الله عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها عن مجاهد انهم من رضى عنهم
احدا لا يوين فقط ومارح ابان قالهم على هذه الاقوال الاربعة الجنة خامسها عن انس بن مالك عن ابيهم مؤمنوا الجنة واه البية حتى يستند
ضعيف يوافق ما حكى عن امامنا ابو حنيفة ان ثواب الجن هو نجاستهم عن الناس لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم الذين لم يبلغهم
الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشركين في هذه الاحناف الثلاثة انهم من اهل الجنة ثامنها ذكر ابن نوح تحت الشيعى انهم اهل الجنة
يخرجون من النار لا يدخلون الجنة ولا شك فانه باطل فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لما امتنى صغيرا ما ابقيتنى الى ان اكبر
فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب ان كنت اعلم فعل المتكلم منك من حالك انك بفقر مفعول اعلم ويجوز
ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له انك بالكراسيناف لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصل لك ان تموت صغيرا قال

الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تقنني صغيرا فلما اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجاني اوسكت متجيها وجاء بهت
 بكسر الهاء وضمها والضم افسح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول انهم واورد عليه انه كان يكفي الاشعري ان يقول الاصل للكاف ان لا يخلق
 او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال لصغير غير والجواب انه اراد ارجاء العنان ولو اقدم الجاني على البحث ونهج بالاجوبة ويلزم الجواب
 عن كل ما يورد عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهباً واشتغل هو من تبعه كالحسن
 الباهلي والقاضي ابي بكر الباقلافي وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأي المعتزلة وثبات ما ورد به السنة اي الحديث ومضى عليه
 الجماعة اي السلف والصحاب خاصة بقريظة ماض المائل احد نسمي باهل السنة والجماعة اي اهل الحديث واتباع الصحابة ويميز الاشعري
 والاشاعرة والاشاعرة من اهل السنة على مذاهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان اكثر البلاد ونشأ في بلاد ما وراء النهر ائمة عظام لا
 يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم الجعفي ومقتداهم والكلام هو الامام علم الهدى ابو منصور المازني وما تريد من قري سمرقند
 هم يسمون المازنيين ويخالفون الاشعريين في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعري راجع الى القدره وقال المازني في صفة اخرى وفيه تكفير
 اهل القبلة فالاشعري يحرر عنه بخلاف المازنيين ومنها ايمان المقلد صحيح المازنيية خلافا لبعض الاشعريين ومنها الاستثناء جواز الاشعري
 وقال المازنيية كفر منها القبح والحسن والافعال قال الاشعري لا يدرك الا بالشرع وقال المازنيية قد يدركها العقل ومنها ان الاشعريية
 قالت لا يقبح من الله شيء وقال المازنيية لا يحسن من الله ما يستقيس العقل جدا ومنها ان الاشعريية قالوا فعل الله لا يعمل بغرض قال المازنيية
 قد يراعي الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها وجوب صدور ما فيه حكمه ومصلى عن الله تعالى اعترف به المازنيية كما في ارسال الرسول نفاذ
 الاشعريية اذ لا يقبح من الله شيء واصطلم المتأخرون على تسمية الفريقين بالاشاعرة تغليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية
 الى العربية واول من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب الكيمياء ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي من اعظم الناقليين
 حنين بن اسحق واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يانث بن نوح على نبينا وعليه السلام وخاض فيها الاسلاميون
 للعرض الشرع والدخول في الشيء وحاولوا طلبا الرعي على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم واجباب الصانع ونفي حشر الاجساد و
 نفى علم الله سبحانه بالجزئيات وما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة للتأسيس للحكمة كانوا اتلوا من الانبياء ومن خواص المؤمنين كما يظهر للناس
 في توارخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من فلفظ الناقليين واما من قصص افهامهم عن درك رومى هم فانهم كانوا يتكلمون
 بالاشارات كالصوفية واما صادقة عن ائمة المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا بالحكمة في شيء واما لان شراشر
 انبياءهم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالراء فلفظ اجتهادهم من غير ان يكفروا بلفظ لسكوت الشرع عنها في عهدهم كما ان القول
 بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تهرمية ثم ان علوم الحكمة الموحدة في زماننا مشتملة على حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلا القدر في امتيا وحققها عن باطلها
 واما ما ذهب اليه بعض المتشوعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها تعصب ومن نظر في مقدمة كتابنا المسمى باليات
 ظهر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخلطوا بالكلام كثير من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها الضمير للفلسفة وقيل للكثير بتاويل من الفلسفة
 فيتمكن من ابطالها اي ليقدر عليه فان ابطال المذاهب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكتب هجر اسيدي كتحقيق في السوفسطائية اي

تعالى جبر السلك جزاؤه الى اصل ان الاسلاميين لم يزوالا لمحققون بالكله مسائل من الفلسفة شيئا فشيئا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات و
الاهليات اى اكثرها وخالصا في الرياضيات اشارة الى ان ما ذكره من الرياضيات مباحث قليلة وما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلوم العملية
نيفت سبعون علما جمعناها في الباقية والعلل منها يرجع الثلاثة تقاسم احدى الحكمة الطبيعية وهو ما يبحث عما يختص بالمادة في الذهن و
الخارج كالجسم من علومها سمع الكيان علم السماء وعلم الحيوان علم النفس علم الطب علم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البذر وعلم السيميا
وعلم الليميا وعلم الريميا وعلم الهيما وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبيعية لكتفها عن طبائع الاجسام ثانيا الحكمة الرياضية وهي تبحث
عما يختص بالمادة في الخارج ولا في الذهن كالكرة فان العقل يمكن تصور شكلها من غير ان يتصورها في مادة من خشب او حديد واما اذا
وجدت الكرة في الخارج فلا بد ان توجد في مادة ومن علومها الهندسة والاكرواخر وطات والحساب والهيئة الصغرى وعلم الجسطى و
علم الزجر وعلم التقويم وعلم ارثما طيقى وعلم قسطون وعلم الاسطرلاب علم الرميل وعلم الوق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يربطون المبتدئ
بما يعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثالث الحكمة الاخرى وهي تبحث عما يختص بالمادة في الخارج ولا في الذهن كالروح والوجوب والعدا
والمعلول ومن علومها علم تاطيفى يابس اى المتوكلات العشر علم وجوب الواجب صفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمته الاشراق وعلم النبوة والولاية
وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيما بقى فوائد عظيمة لم يستكشف المحققون من علمنا السنة عن استنباطها
فخذ ما صفا ورجع ما كدر ومن اعرض عن الفلسفة واسألم يستطعم التكلم في دقائق العلوم اللهم الا اصحاب الفقه القدسية وقليل ما هم فعليك
بالاعتدال والانصاف حتى غاية للاذراج كاد لا يميز اى الكلام عن الفلسفة لولا اشتغال علم السمعيات وهي باحث يكون اكثر المداير فيها على الاول
السمعية كبحث النبوة والملائكة والقبور الجنة والنار والعشر الجسماني والصراط والميزان والامامة ونحوها وهذا اى المبروج بالفلسفة هو كلام المتأخرين
كسيف الدين الامدي والامام الرازي وصاحب الواقف والصحائف الشارح في المقاصد التهذيب البيضاوى في الطوابع فان المباحث الفلسفية
فيها اكثر من المباحث الشرعية وبالجملة بجملة بالفهم ما اجتمع وفي الاصطلاح هو اشرف العلوم سواء كان كلام القدماء او المتأخرين لكونه اساس
الاحكام الشرعية للنبوية في علم الفقه فان لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحكام ورئيس العلوم الدينية وهوتة الكلام والتفسير
والمحدث واهول الفقه فقرة التصوف ورئيسها الكلام لتوقف الملقى على معرفة الذات والصفات والنبوة وكون معلومات العقائد الاسلامية
اى العقائد التي يحصل بها الاسلام وغاية عطف على معلومات وغاية العلم الفائدة الحاصلة منه الفقه بالساعات الدينية والديونية
الفقه اذراك المطلوب الشريف وفي السعادة الدنيوية خفاء فليل لان ادراك المعلومات الشريفة لذات النفس وقيل لم اراد هو العزة بين الناس
لوجوههم المتكلم في المشكلات ولا العادة الاخرى جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين وراعيه عطف على معلومات جمع برهان بالفهم هو
الدليل اليقيني والمراد منها مطلق الدلائل الحجر القاطعة اى العقلية اليقينية التي تقطع الشكوك والظنون المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
وفي هذا التأييد طمأنينة للنفس وسكون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عن شري عن الامام ابى يوسف قال من تكلم تزندق
وعنه انه خل على هارون الرشيد رجلا يتناظران في الكلام فقال الرشيد احكم بينهما قال لا تكلم فيما لا يعنى فامر الخليفة بمائة الف درهم وقال
الامام الشافعي حكى في علماء الكلام ان اضرى بضره اوجيعا واحملهم على الابل واظرف بهم بالديار نادى عليهم هذا جزء من ترك الكتاب

السنة واشتغل بالكلام والفقه شيخ الاسلام المحدث الصوفي عبد الله الانصاري المهروري كتاباً في ذم الكلام ولم يكتب الحديث عن علماء الكلام كجهر غزالي وقال دركت القاضي ابا بكر النيسابوري وكان له اسانيد عالية في الحديث لكن لم يكتب عنه لانه كان متكلماً اشعري المذهب وقال الامام ابو بكر الشاشي علماء الكلام يمتدحون بالله عز وجل لكثرة خوضهم في البحث عن ذات وصفاته وقال بعض المشايخ من اوصى بماله لعلماء الاسلام لم يدخل الكلام في وصيته فالتما هو للمتعصب في الدين اي من لا يطيع الحق عناداً والقاصر عن تحصيل اليقين والقاسد اذ ادعاه المذاهب والمخالف في لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين يريد ان ذم الكلام محصور في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقوي على المناظرة فيزيد تعصب الثاني من لا يكون قتيلاً العاقلة ذكية فلا يترك المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلال في هذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه الثالث من يقصد القائل بالشبهات الكلامية على نفع المسلمين كما فعل ملا حقة افساد الدين كابن الرازي وعبد الكريم بن ابي العوجار والقرامطة الرابع من يخوض في دقائق الفلسفة وقيد بما لا يفقر احتراماً عما فعله في الواقع نحوها زعمانه انها ما لا يفقر اليه في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المنصف ان اكثر الباحث في الفلسفة التي ادخلها المتأخرون في كلامهم بحث ولعب دأباً اي وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشرعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله تفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا على ان النظر واجب في الاشياء في اثبات وجوب وجهاً احدهما الظواهر من الايات الاحاديث كقوله تعالى قل نظروا ماذا في السموات والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وسبحكم الليل والنهار والشمس والقمر والجبال سبحات بامره ان ذلك لايت لقوم يعقلون الى غير ذلك من الايات وعزائش فالتما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها مما كرمه ابن حبان في صحيحه ثانياً ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فلهذا وجب هذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعماءهم هو ان الظواهر لا تقيد الا الظن الاحتمال لتاويل ثم اعلم انهم اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال اشعري ومعرفة الله سبحانه قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائيني النظر لتوقف المعرفة عليه هو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن قزوين وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع لفظ لانين اريد اول الواجبات بالقصد لادل فهو المعروف وان اريد اول الواجبات مطلقاً فهو القصد الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المنصف ان المقصود من الكلام هو مباحث الذات والصفات والسميات فكان الانسب بدأ الكتاب ببعضها اجاب عن بقولهم لما كان مبني الكلام اي بناء البحث ادباً وعلم الكلام على الاستدلال بوجوه المحدثات على وجوه الصانع وتوحيد صفاته وافعاله كخلاق افعال العباد وانه يهدي ويضل ويميت ويرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الادب الى سائر السميات كاحوال القبر والبعث والنبوة والامامة وسائر الهزلة الاصلية بمعنى الباقي من السميات وهو ما بقي من الطعام والشراب بعد الاكل والشرب والبدل عن لباس من السراويل وعن الوارد من سوي البلدان بمعنى الجمع وكلاهما مستعملان بحسب

المقام والمراد في هذا المقام هو الثاني ناسب تصدي الكتاب جزاء لما التصدي بمنصوب على المفعولية والضمير المرفوع في ناسب لما فهم من الشرطية وهو كوز الكلام مبنياً على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى حسن بالتبديع اشارة الى ان وجوها والعلم بما يدعي لا يحتاج الى دليل على وجوه ما شاهد من الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرح والاعراض تحقق العلم بها عطف على الوجود وذلك لان العلم بما وسيت الى العلم بصانعها ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الا هم اي الاعظم وهو التوحيد الصفات فقال قال اهل الحق اي اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب او حجة عليه انه لا يلائم قوله خلافاً للسوفسطائية وقوله الاطام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ويحجب بانها جملتان معترضتان من كلام المصنف وحيالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق وهل يحى على هذا ان يراد اهل الحق في هذه المسئلة فقط وهم ماسوى السوفسطائية فالظاهر عدم ما اذا اعتبر بموافقة اهل البدع والاهواء بعد دراجهم في اهل الحق في كتب المصنف لا بطلان كلماتهم وهو اي الحق للحكم اراد اسناد امر الى اخر ايجاباً او سلباً المطابق للواقع زعم الخطأ في تليد الشارح المطابق بفهم الباء لان المطابقة في الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن حمل كلام الشارح في هذا المقام عليها لقول فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يبق يطلق على الاقوال اي القضايا الملقوفة والعقائد جمع عقيدة بمعنى العقيدة قيل القضية الملقولة وقيل القضية الماخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقاً من حيث نسبتها الى العالم بما وعندي انها القضية التي يعني بعقد القلب عليها يعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين بالكسر هو مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى التبليغ من عند الله تعالى صادقاً كان كاذباً والمذاهب المذهب مجموع القضايا الماخوذة عن يد عمى اثنائها بالاستدلال باعتبار اشتراكها في الاموال والادب على ذلك اشتغال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه المحكوم به ويقابل الباطل تقابل تضاد وقيل بالاجاب السلب واما الصدق فقد شاع اي اشتهر في الاقوال خاصة فيقال قول صادق قلما يقال عقيدة صادقة تقابل الكذب فهذا احد الفرق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ويؤيد ان الحق في اصل اللغة بمعنى الثابتة والواقع احتق بان يوصف به من الحكم اما وجب اختصاص الصدق بالحكم فقول للفرق وقيل لان الصدق في اللغة هو الاخبار عن الشيء بما هو عليه او حجة عليه ولا ان لم يوجد في كتب اللغة وثانيان الانباء صفة المتكلم كصفة الحكم واجيب عن الاول بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثاني بان الانباء مصدر مجهول او مجهول على التسامح فان الاخبار عن الشيء يستلزم كمن الشيء منبذاً فعنى صدق الحكم مطابقة للواقع ومعنى حقيقته مطابقة للواقع اياه ازلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم واجيب بوجهين احدهما للشارح في المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابق الواقع فهذا الكون صفة لا انه مركب لا يمكن ان يشتق منه نعت مجهول على الحكم ثانياً السيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع الحكم صفة الحكم باطل وتفسيره يكون الحكم بحيث يطابق الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثاني والاستلزام غير الاتحاد فالوجه ان تسامحاً منه اعتماداً على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابق الواقع حقائق الاشياء المراد بحقيقة الشيء في هذا المقام عين الشيء والتغاير المفهوم من التركيب الاضافي انما

هو اعتباري كما في قولك نفس الشيء وعين الشيء وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانية وما قيل انها اضافة المسمى الاسم في الاشياء تحت مذهب لاهل العربية الاول قول الكسائي انها جمع شيء كضيف اضياف ويرد عليه ان اشياء غير منصرفة وكل جمع على افعال منصرفة واجيب بان شبه بحر كالم يصرف سواويل تشبها بمصاير الثاني قول الخليل سيويه ان اسم جمع لا يجمع كظرفاء واصله شيئا يجمع بين اثنين بينهما الف قلب فصارت زنة لفعاء ومنع عن الصرف لالف التانيث الثالث مذهب الفراء انها جمع شيء بتشديد الياء وبعد هاء مزنة على وزن بيتين مخففة كيت وجمع بعد التخفيف على اشياء بالياء ثم الهززة ثم الالف ثم الهززة بنون افعلاء مخففة بقلب الهززة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصارت زنة افلاء وكانت الهززة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب الاخفش انها جمع شيء على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وخفف كذلك الخامس ان وزن افعلاء جمع شيء على وزن فعيل كصديق واصدقاء ثابتة حاصل ان الاشياء موجودة وليست من الخياليات التي تظن انها موجودة ولا وجود لها كالسراب الذي يظن ان ماءه وكالا شخص التي يراها صاحب السرايم وكالخطوط النورية التي يراها الناظر في القمر فمضاهية قيل كان يكفي ان يقول الاشياء ثابتة فما الغائبة في ايراد لفظ الحقائق اجيب اولاً بان لا يتم الزعم على العندية بتاكيد ايرادها وعندى ان فائدته التوكيد ذلك لما في لفظ الحقيقة من الاشارة الى التحقق ولتقدم على شرح كلام الشارح بحثاً مما هو ان لكل من لفظي الماهية والحقيقة معاني اما الماهية فله ثلاث معان الاول ما يجاب به عن السؤال بما هو اي يقع اللفظ الدال عليه جواباً عنه الثاني ما به الشيء هو وهو ما هيته الشيء بهذا المعنى عين الشيء والتغاير المفهوم من العبارة انما هو يضيق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لاجتماعهما في الماهية النوع ووجود الاول فقط في النفس اذا سئل عن النوع بما هي ووجه الثاني فقط في الماهية الجزئية الثالث الامر الكلي الحاصل في العقل من حيث هو كلى معقول بلا اعتبار الوجود الخارجي فما هيته الشيء هو صورة العقولة وهذا المعنى هو الحقيقي الغالب في الاستعمالات وهو يصدق على العرضيات كالصنف بخلاف الاولين واما الحقيقة فتطلق بمعنيين احدهما الماهية وهو المشهور وهل هما مترادفان او متساويان فالظاهر هو الثاني تأنيهاً للماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فعلى هذا لا يقال حقيقة الغناء بل ماهيتها حقيقة الشيء وما هيته اشارة الى ان لا فرق بينهما وهو المعنى المشهور للحقيقة ما به الشيء هو وما موصولة والباء للسببية والضمير الجبرر للموصول ثم قال بعضهم هذا الشيء مبتدأ والضمير المرفوع الاول للفصل والثاني خبر للشيء والجبرر الجبرر متعلق بالنسبة التي بين المبتدأ والخبر قال بعضهم تقديره ما يكون به الشيء هو هو الجبرر متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل والثاني منصوب خبر كان وقد يستقر المرفوع للمنصوب وبالعكس قال بعضهم الضمير ان للشيء وهما ابجاث الاول قال بعضهم قدّم الجبرر على الجملته للتخصيص اي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء فخرج جزء الماهية لانه ما به ربيعه يكون الشيء ذلك الشيء الثاني قيل او ضمير الفصل يفيد الحصر والمعنى الماهية ما به الشيء ليس الا ذلك الشيء وثانئاً الاحتراز عن مجموع الماهية وعوارضها الثالث اعترض على التعريف بانه يصدق على العلة الفاعلة لانها ما يكون به الشيء شيئاً اجيب بالنعم لان الفاعل ما به يكون الشيء موجباً لاما به يكون ذلك الشيء ذلك الشيء اما اولاً فلان الجاعل لا يجعل الانسان انساناً اذا لاقتا بين الشيء ونفسه بل يجعل الانسان موجوداً او اما ثانياً فلا نأخذ حقيقة الكثرة مثلاً مع اننا نشك في وجودها ولا نفعل لها موجداً فعلم ان كون

الكرة كره ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال ولا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث بعد ان تكلف المنطقون بجعله حلا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قد ما هم متباينوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجتمع وينعكس ويتكبد من عام وخاص تفهيم المبتدئ كتحديد لهم للامار بالحيوان الناطق والفرد بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والفهم الصاهل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بان منقوض جمعا بالآخر ومنعيا بالطول على المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بعلاما واضحة او كتابة قد دخل الاخرس وخروج الطير على لان صوته ليس مبرا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بان منقوض جمعا بالطفل فانه انسان ولا نطق له بالمعنيين اوجب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد رابعا بالملانكة فلم يسمو نطقا بالمعنيين اوجب بان الحيوان هو الجسم النامي للحاس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نقولهم ثم اورد خامسا بالجن فلم نطق وتناسل فمما اوجب بانهم لا يقولون بوجع الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة البنية بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وازسا في الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن التها وقد تقر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس و اوجب بان المبتدئ لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفتي خواص الاشياء وصفاتها وآما ادراك حقائقها فخرج عن طرق البشر لان العرض العام مشتب بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصوق الانسان بدونه الممكن الخاص ملا يوجب كالا يتجلى وهو معنى قولهم لا ضرورة في طرفيه والممكن العام ملا يتجلى وهو المراد بقولهم ملا ضرورة في جانب الخالف فالامكان في كلام الشارع هو الامكان العام ولا شك في ان تصوق الانسان بدنه العرضي غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل للمبالي لا طائل تحته الا اظهار الخدعة ثم المراد هو التصوق بالكنة فلا يريد ان الذاتي ايضا مما يمكن تصوق الانسان بدنه فاذا تصوق بوجه ما وتصوق بشئ بالكنة عبارة عن ان يحضر في العقل ماهية بحيث يكون مرآة للملاحظة الشئ فالصورة الحاضرة في العقل عين ماهية المدرك ولا يتصوق هذا الا بحضور الذاتيات باجمعها فانه من العوارض قبل الانسب ان يقال فانه ليس مما بالانسان هو هو وليس من حقيقة الانسان وقد يقال في الفرق بين الماهية والحقيقة وهذا الفرق مشهور في كتب القوم ولكن اوضحه الشارع بلفظ التمريض لان لا يلزم كلام المصنف اما اولا فلان يلزم استدراك الاشياء اذا المعنى حينئذ الماهيات الموجبة للاشياء الموجبة موجبة واما ثانيا فلان من السوفطائية من ينكر مطلق الماهيات ولو غير موجبة كالنفي وقد سمعنا كثير من الحشيين في ذلك فعمل الحقائق في كلام المصنف على هذا الفرق زعمنا منهم ان السؤال باللغوية لا يريد بدنه ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققة اى وجوده حقيقة وعلى هذا لا يقال حقيقة العنقاء ولفظ التحق اشار الى وجه التسمية بالحقيقة وباعتبار تشخص الاشياء في ان الماهية النوعية من حيث هي غير ممنوعة الشركة والتشخص

منها ممنوع الشركة ففي الشخص امر اند على الماهية وهو المسمى بالتشخص والتعين وللعقل وفيه ابحاث الاول في حقيقة فاعيل عدم قبول الشركة وقيل التميز عما عداه وقيل ما يفيد التميز وهو الاغراض وقيل الوجه الخاص الثاني في انه موجوب في الخارج او اعتباري فالاول مذهب الحكماء مستدلين بانه لو كان اعتباريا لكان التباين بين زيد وعمرو اعتباريا وذا باطل والثاني مذهب المتكلمين مستدلين بانه لو وجد في الخارج لكان له تشخص فيلزم التشخصات وذكر بعض المحققين ان تحقيق ذلك موقوف على تعريفه وقال بعضهم بل تعريفه موقوف على هذا التحقيق الثالث في ما به التشخص هو في الواجب تعالى ذاته اما في الممكنات فعند الفلاسفة الاغراض القائمة بالمادة من الوضع والكيف والكم ونحوها وعند بعضهم الوجه الخاص وعند المتكلمين الواجب تعالى هو الذي يجعل الماهية شخصاً معيناً بالادلة وتحقيق هذه الابحاث يستدعي بسطاً هويّة بضم فكيف فتشديد مشتقة من هو ضمير الغائب وتطلق على ثلاثة معانٍ احدها الماهية الشخصية وذلك لقبولها الاشارة وهو المراد ههنا ثانياً في الوجه الخارجي اذ به نصير الماهية قابلة للاشارة وكل من المعنيين مستعمل مشهور كما في شرح المواضع وشرح التجويد فانكار المدقق المعنى الاول غير موجه ثالثاً في التشخص فاحفظها للاختصاص في استعمالها المختلفة ومع قطع النظر عن ذلك اي مما ذكر من التحقيق والتشخص ماهية والشئ عندنا في الاشياء الموحدة فهذا معناه الحقيقي وقد يطلق على المعدوم مجازاً خلافاً للمعتزلة فانهم يجعلون حقيقة في الوجود والمعدوم والثبوت مع ما عطف عليه مبتدئ خبره الفاظ مترادفة والتحقيق والوجود والكوا اللفاظ مترادفة اي اتحاد المعنى ويسمى اتحاد اللفاظ في المعنى ترادفاً تشبيهاً بركب يكون اية واحدة وههنا خلاف للمعتزلة حيث زعموا ان الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في آخر الكتاب ان شاء الله سبحانه ونعم شرفه ان الترادف غير موجوب بين اللفاظ مطلقاً لانه عبث وما يظن من الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفات ان قل اولم نعرفه آجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث معناه بدوي التصو اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هستي ثم المحققون على ان كون الوجود بدوياً من البداهيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري استدلالاً لما عليه بوجوه احد هان جزء من وجودي ومن وجودي لان المطلق جزء المقيد وهما بدوياً يهيان وجزء البدوي اولى بالبداهة لان تصد للجزء سابق على تصد الكل ثانياً ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان بدوي مسبق بتصل اطرافه والسابق على البدوي اولى بالبداهة ثالثاً ان الوجود بسيط اذ لو تركب فجزءه موجوب ارمعدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشئ جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض الشئ جزء له وما لا جزء لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مسألة يجيب التنبيه عليها وهي انهم اختلفوا في الوجود الذهني فأنكروا قدما المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا لا حرق محل تصورهما وآجيب بان الوجود الذهني يخالف وجودي الخارج في كثير من العوارض واثبت الفلاسفة والمتأخرون من اصحابنا مستدلين باننا نتصور المعدومات ونحكم عليها احكاماً ايجابية صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير معقول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشئ هو هو وكان الشئ والموجود مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فنقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة لغواي خالٍ عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امس ثلاثة فان

انتهى احد هاتين لغوئتيك عوارض الموجبات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذا باحقات الاشياء متصورة كذا انما
 المدقق ان قلت احدي الفاتين لغوئيل الاول للتقرير والثانية للتأكيد نحو قوله تعالى فبذلك فليفرحوا وقيل الاول واقعة على مادة الضمير
 للايدان بان السؤال نائش عما قبل والثانية للدلالة على تفرعه عن امر مخصوصة ثلاثية عنزلة قولنا الامر الثابتة ثابتة لان حقيقة الشيء
 بالمعنى المذكور عين الشيء والشيء بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامر
 لان الفصيحة هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم ان لفظ الامر وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان
 غير مربوط وهذه ابجاث البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والماهية ولم يخص الحقيقة بالموجز وعلى هذا لا
 لغوية لان ماهية الجزئيات الموجبة في الخارج هي الكلي الطبيعي المقول في جواب ما هو فيكون معنى الكلامات الكليات الطبيعية ثابتة والحكم
 بوجز الكلي الطبيعي ليس لغوئيل هو مؤكدا بين العقلاء ودفع بانك لم تفرق بين المعنيين للماهية احدهما المقول في جواب ما هو وما
 نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا فائدة في اثبات الكلي الطبيعي في هذا المقام فانه من الموجبات الخفية التي انكر كثير من العقلاء ووجزها
 فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المذكورين لوجز الشمس والارض بل لوجز انفسهم
 البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السؤال باللغوية انما يرد اذا نفي الحقيقة بما بالشيء هو ما يعتبر تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة
 واما اذا نفيها بالمعنى الاول الذي اختاره الشارح وهو ما بالشيء هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى اعم من ان يكون
 ثابتة ومعدومة ودفع بان الشارح فسر الشيء بالموجز وقد قلنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عين حقيقة الموجز موجزة قطعاً فاللغوية لا رفة
 البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوف على ترادف الموجز والشيء وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشيء هو الموجز والموجز هو الشيء فاما يستلزم
 التساوي فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف آجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصله ان الموضوع مقيد بالاعتقاد والمحمول
 بنفس الامر فتغيرا فلا لغوية المراد ان ما نعتقه حقائق الاشياء مفعول ثان اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد ونسب بالاسماء
 ذكره للتوضيح والا فلا حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسمك والارض بياز الاسماء او لما الموصولة امر موجزة في نفس الامر قيل الاعتقاد
 علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى نفرض بدل نعتقه انتهى وهو هو وان الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا وغير مطابق كما
 يظهر للمتنبه كما يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتقه واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره
 ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجز الذي وجزه ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل
 فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذا القضية المجمع على صحتها
 لغو وهذا قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقه حقائق الاشياء امر موجزة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو وما بضم الراء ونحوها
 وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقول حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعمالا
 قد ماء العرب والثاني استعمال متأخريهم يحتاج الى البيان هو بالفهم الظهور الكلام الواضح والراد هنا التاويل وقيل للدليل وليس مثل
 قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من تد ماء المسلمين واكثر ما رأيت من شعري

ثابتات
 بالامور

متحركة

رجز مشطو ذكره في تاويل شعري وحين اقدم ما شعري الا ان شعري فيما مضى يريد ان المهم لم يغير عقل الثاني شعري هو
شعري المشهور بالبلاغة وتام الابيات قوله في وصف الرقيا

لله دهرى ما احسن صدرى تنام عيني وفي ادى يسرى
مع العفاريث باسراض قفر انا ابو النجم وشعري شعري

يقال لله دهرى على الله جزاؤه والذ اللب والالعرب تحبه وتكنى به عن الخير وما احسن صيغة تعجب من الحسن وهو الادراك و
قد يحذف بالنون وهو مفسد للوزن والسرى بفتح السين السير في الليل والعفاريث جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجنى و
القفر ارض خربة لا ماء بها على ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشاعر على وجه الاول ان رب للتقليل المعنى انه
كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعري فان كثيرا يحتاج الى
البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلاز اللغة والعرف والمنطق مطابقة
على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقى واضحا لا يحتاج الى البيان الا قليلا تفهيم ضغفاء
العقول واما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فلان السائل اخذ للموضوع والمحول كليهما بحسب نفس الامر واما وجه كثرة احتياجه
شعري الى البيان فلان تاويله مجازى محتاج الى تكلف فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثانى ان قوله وما يحتاج الى البيان تأكيد لقوله
هذا كلام مفيد ورب للتقليل او للتكثير المراد بالبيان الدليل او التنبيه فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل قد
يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان كما علمه السوفسطائية وما يكون معترك العقل وكيف يكون لغوا واورث عليه بانه يشكل قوله ولا
مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا ما يحتاج الى الدليل يجوز ان يكون كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بانه ليس نفيما
لكنه محتاج الى البيان بل مقصود ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجبة بالتوجيه الذى ذكره في شعري شعري
الوجه الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلاهر من الظاهر ذلك الظاهر معنى بخلاف شعري فان
يحتاج الى البيان بطريق الصريح عن الظاهر بخفاء معناه وللحاصل ان افادة الظاهر من افادة شعري بقى منها بحث هو ان قوله
انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما ذكرنا ما للشعر زعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحول ذات واحدة وصحة الحمل
موقوف على تاويل المحول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة لقوله انا ابو النجم في التاويل لان الماؤل بالمسمى
في الاول هو الموضوع وفي الثانى المحول وهذا مما يناسب ان يفهم بما ذكر في الوجه الثانى من الوجه الثلاثة وتحقيق ذلك السؤال
الجواب ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات لا فائدة للحكم فائدة
زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادة فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث
انه جسم ما انكره وقعت صفة لجسم تفيد ما زيادة نكارة وإبهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزوم اللقوة
كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية

لغوا لانك قولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك للحقائق اعتبار ان كونها معلومة وكونها موجبة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة ولغو من حيث انها موجبة وبما قد اظهر ان هذا تحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يؤخذ بحسب الاعتقاد وقد يؤخذ بحسب نفس الامر وملخص الثاني ان عقدا الوضع قد يستلزم عقدا للعلم استلزاما بينا وقد لا يستلزم انتهى ولا يخفى ان المال عند التحقيق واحد وظاهر كلام الشارع مطابق على ما ذكرنا بقى ههنا بحث وهو ان المحشى المدقق في قول المصنف بوجه آخر لا يريد عليه السؤال باللفظية وهو ان يراد بالاشياء ما يعبر عنه الموجب والمعدوم مجازا وهو ما يصح ان يعلم ويخبر به وهذا مما لا ينكره الاشاعرة واعترض عليه برجمين احدهما ان الحقيقة هي ماهية الموجبات فاضافة ما يعبر عنه الموجب والمعدوم لا تصح وايضا اللفظية بآية واجيب ان هذا اليراد ليس بشئ لما اختاره الشارع رحمه الله تعالى من تفسير الحقيقة بما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فعلى هذا يكون للمعدوم حقيقة الثاني انا اذا علمنا الاشياء لزوم الحكم على حقائق المعدومات بالثبوت وهو باطل لان حقائق المعدومات معدومة واجيب بان المراد بالاشياء الجنس بثبوت حقيقة بعض الجنس وهو الموجب كإف في صحة الحكم والعلم بما اى بالحقائق من تصديقها بيان للعلم والتصديق بما اى بوجودها في نفسها وبأحوالها عطف على الظاهر المجزأ راي التصديق بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامكان وكونها اعيانا واعراضا والحاصل ما افاده المحققون في تفسير كلام الشارع هو ان اللام في قوله والعلم لا يستغرق نوعي العلم وهما التصور والتصديق اما وجه الحمل على الاستغراق فلان الشر على اللا ادريته لا يتم بدنه لاعتراضهم بالشك وهو من التصديق واما حمل الاستغراق على الانواع لا على الافراد فلان لا علم لنا بجميع افراد الحقائق واما نعيم التصديق بالاشياء وحوالها فلان الاستدلال لا يتم الا بمعونة احوالها من الامكان والحدوث حتى يعلم ان لا بد للممكن من واجب للحدوث من قديم وههنا اجابات الاول ان العلم بالاحوال ليس علما بالاشياء فلا يصح قول الشارع وبأحوالها آجيب بانه علم بكون الاشياء موصوفة بما فكا عنه علم بالاشياء الثاني ان اللا ادريته لا يعترفون بالشك بل يزعمون الشك في الشك وهم جزأ والجواب عندي ان التسلسل محال والافتقار موجب لثبوت الشك وان لم يعترف عناد الثالث ان المعنى على الاستغراق هو تحقق كل علم بالحقائق لا تحقق العلم بكل حقيقة والباطل هو الثاني لا الاول لان معناه كل ما تنقده علما بالحقائق فهو علم متحقق في نفس الامر وهذا الكلام صحيح متحقق اى ثابت في نفس الامر وليس معناه انه موجود في الخارج حتى يرد ان على مذهب جمهور المتكلمين اضافة والاضافة من الامور الاعتبارية وقيل المراد من قول المصنف العلم بما العلم بثبوتها وهذا برجمين احدهما وهو الاحسن ان يكون الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زهاء الف تأنيها ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعد له واقرب للتقوى اما تأنيث الضمير فاما لان المصدرين كرويونث واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير فالراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانت الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعي للقطم بان لا علم بجميع الحقائق اى للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصل ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان جمع الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى العلم بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا تدنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني و

اعترض عليه بوجوه الأول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصحح الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لا دمه عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية الثالث انك اذا رويت بقولك العلم بثبوتها متحقق ثبت الكل فهو غير معلوم وانما رويت بثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد بالجنس يعني ليس الاشم في الاشياء للاستفراق بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها قرأ على القائلين بان لا يثبت لشي من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها يريد ان هذا الايجاب الجزئي كاف في السوفسطائية لا دعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاعظم من ايراد هاتين المقدمتين في اول الكتاب هو الاستدلال بالمصنوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره شارح بقوله مناسب تصدير الكتاب بالشبهة على وجه ما نشاهد من الايمان والاعراض وتحقق العلم بما انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس في افراد لا نشاهد ها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء وجوه العلم بها اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة خلافا للسوفسطائية قيل فرقة من حمقاء الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب ولكن كل من غلط في الدليل فهو سوفسطائي ومن زعم خلاف ذلك وقسمهم الى ثلاث فرق فلم يصيب انتهى لمصنوعات تعلم ان الالفاظ راجح على النفي لاسيما اذا كان احاطة النافي متعذرا او ههنا كذلك لفرق اصحاب المذهب في مشارق الارض ومغاربها ان قلت لم يتعرض المصنف رحمه الله بذلك خلاف احد من المخالفين في هذا المختصر لا ههنا فاما النكتة فليست قلت كان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق من اجلي البديهيات فكان ذكرهما يشبه العبث فاشارة الى فائدة ذكرهما فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويرغمها اي الاشياء او هاهم وخيالات موهومات وتخيلات لا وجوه لها في نفس الامر هم لا يعترفون بالله تعالى وانبياءه عليهم السلام فمن زعم انهم الصوفية الوجودية فلم ينظروا كلام الفريقين ولم يفرق بين الزمرد والذباب وذكر بعض المحققين انهم اخترعوا هذا المذهب من الاشكال المتعارضة فقالوا لو كان الجسم موجبا انما ان ينتهي انقضاء الى الجوهر الفرض او لا ينتهي والاول باطل لادلة الفلاسفة والثاني باطل لادلة المتكلمين وبالحجة قالوا ما من قضية بدئية ولا نظرية الا وهما قضية معارضة فليس شيء من القضايا باحق ولا يتحقق نسبة امر الى آخر لا بايجاب ولا سلب فهذا اصل مذهبه ثم لما قال المحققون ليس انكارهم مقصودا على الموجبات الخارجية بل ينكرون كل ما في نفس الامر سواء كان خارجيا او ذهنيا ومن ههنا قيل ان الاشياء في قول شارح فذهب من ينكر حقائق الاشياء محمول على المعنى العام الشامل للوجود والمعدوم وهم العنادية سمو بذلك لانهم ينكرون الحق عناد او ههنا بانكار الخاصة بلاحق اولانهم يخفون عن الحق من قولهم عناد عن الطريق اذ لم يستقم عليه من باب نصرتهم وشرف ومنهم من ينكرونها في نفس الامر ويعترف بثبوتها على حسب الاعتقاد ويزعم انها تابعة للاعتقادات وهو لا يبرح عن ان مذهب كل طائفة من النسبة اليها وقال المحققون ليس المراد بالثبوت ههنا الوجود الخارجي لان انكار العنادية يعنى ما في نفس الامر خارجيا او ذهنيا بل هو النفي في نفس الامر مع تطعم النظر في اعتقاد المعتقدين حتى اذا اعتقدنا الشيء جوهر الفجر او اعتقدناه عرضا فنرض

اى هو جوهري في حق من يقتضيه جوهراً أو عرض في حق من يقتضيه عرضاً وليس الشئ في نفسه جوهراً ولا عرضاً أو قد يما تقدم اوحاداً شأ
 فحادث وهم العندية عند كسر العين وفيتها وضمها ظرف مكان وجاء بمعنى القلب وبمعنى الامر المعلوم وسموا عند يتلوههم
 ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد او ما في قلبه او ما هو معلومه واورد عليهم بعض المتكلمين باننا نعتقد ان الحقائق الاشياء
 ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقاداتنا هذا عن ان تكون تابعة للاعتقادات امر لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم
 وان قالوا لا بطل مذهبهم وفي بحث لا اثم يقولون خرجت في حقكم ولم تخرج في حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر
 العلم بثبوت شئ ولا ثبوت عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معدلة بمعنى العدم اى ينكر العلم بثبوت شئ وبعدهم ثبوت شئ ووقع في بعض
 النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويؤم انه شاك الزعم بحجى بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل او الظن والمراد هو الاول
 ادلا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك في ان شاك وانما قالوا ذلك جواباً عما اورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة
 من الحقائق وهم جزاى شاك في شك الشك وهكذا في كل شك وهم يفهمونها وضم الهم وتشديد الميم بمعنى اقبل البحر شديد
 منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اى تجزوا وعلماء المعقول يستعملون حيث يريدون بيان عدم النهاية
 واختلاف العلماء في حقيقة علم فقال البصريون مركبة من هاء للتنبيه محذوف والالف للاختصار مع لم يضم الهم وتشديد الميم
 امر مخاطب من لثم اذا جمع اى اجمع نفسك اليها وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب
 من ام اذا قصد نقلت الضمة الى الهمزة وحذفت الهمزة واورد عليهم ان لا معنى للاستفهام واجيب بان هل للمطلب التحريض
 نحو حهل لا للاستفهام ثم ان المجازين يرون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلم
 هلموا هلمى هلموا هلمن ثم انه يستعمل تارة لازماً بمعنى تعال وانت وابقبل كقوله تعالى هلم اليها اى جئ اليها وتارة متعدداً كقوله تعالى
 هلم شهداءكم اى احضروهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادرى ولنا تحقيقاً اننا نجزم قوله لنا خبر وانا نجزم مبتدأ وتحقيقاً تميز من
 النسبة بين المبتدأ والخبر وحوال اى محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك و
 الدليل ينقسم الى تحقيقى والزامى فالتحقيقى ما يدعى المستدل ان مقدماً مائة صادقة والا لزامى ما يكون مقدماً مائة مسلمة عند
 الخصم لا عند المستدل فطوبى من الدليل الاول تحقيقى الحق والزام للخصم معاً ومن الثانى الزام للخصم فقط والشارح اورد لرد
 السوفسطائية داليلين تحقيقياً والزامياً بالضرورة اى جزماً متلباً بالضرورة وهى حصول العلم بلا نظر وكسب وكل ما علم بـ
 ضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء الباء متعلقة بنجزم يقال جزمتم بكذا اى علمت علم اليقين بالبيان اى الرقبة
 بالبصر كالارض والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اى بالبرهان كالواجب تعالى واعتراض بان قول
 الشارح بالضرورة ينافى قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان هو الخبر المتواتر كالخبر بوجع مكنة وبغداً ولا البرهان و
 العلم الحاصل بالمتواتر ضرورى ثانياً ان المراد بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر عندى ان السؤال والجواب كليهما من السهولان
 مقصود الشارح دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقوم حجة

على الخصم لان جزمنا لا يوجب جزمه والزاما عطف على تحقيقه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت اى ان لم يصدق توليدكم لا شئ من الاشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء ثابت لاستحالة ارتفاع القیضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفي الحكم الذي يفرض قولهم لا شئ من الاشياء بثابت واللام في الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتأويل الجنس على سبيل الاستخدام فلا يروى بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق بالنفي وجد بالفناء والواد والجملة على الاول جزاء وعلى الثاني حالية او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفى فقد ثبت شئ من الحقائق فلا يحتمل نفيها على الإطلاق اى على السلب الكلى وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزامنا وهذه ابحاث البعث الاول زعم بعض الحشيش ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجة فخرم كلامه الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود في الخارج وقد المحققون بانه الزام بامر حقیعی یستلزم ثباته حتى ان جميع المتكلمين يتكروا كون العلم موجودا في الخارج فكيف يتم التبريد على من ينكر البديهييات الجلية بل التحقيق انهم يتكروا كل حقيقة خارجية او ذهنية نيتهم الالتزام باثبات حقيقة مما موجود او معدومة البحث الثالث قد يزعم ان التحقق منها بمعنى الوجود فالمعنى ان لم يوجد نفى الاشياء في الخارج فقد ثبت فيكون نعم بان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم وجود الاشياء فيه فانه يحتمل ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي في نفس الامر والنفي معدوم ما في الخارج كما في الممتنع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع ازالة الامتناع معدوم والخارج وقد حقق في الفلسفة الاولى ان الانصاف والخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الا بتزاعين في الخارج

البحث الثالث يرد على الالتزام ان الحكم بطلان ارتفاع القیضين وهم باطل عندهم فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الاخير فقوله الكلام بانكم جزمتم بنفي كل حقيقة في نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعيت ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استند للتم عليه فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالتزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع القیضين بل حاصله ان نفى الاشياء الذي ادعيت ان زعمتموه غير لابطل ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما لا يخفى انه اى الدليل الالتزامى انما يتم علم العنادية بجزمهم بالنفي ما العنادية فيقولون هذا الحق صحيح عندكم باطله عندنا والدلائل الادرية لا يعترفون باثبات ولا نفى اصلا فكيف يقوم عليهم الحق قالوا شري عري ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل الادرية وفيه نوع اشعار بدليل العنادية انتهى وعندى انه دليل الكل لان الشخص الثانى يراه الاحول موهم فهو حجة للعنادية ايضا الضرريات مبتدأ والخبر قوله منها حیات اعلم ان العلم ينقسم الى ضررى ونظرى فالنظرى ما يحصل بالفكر لقولنا العالم حادث والضررى ما لا يحتاج اليه ويكون حاصله لكل عاقل بلا فكر واقسامه سبعة عند الجمهور احدها البديهييات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصورات الطرفين نحو الكل اعظم من الجزء ثانياً بالحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثاً بالوجدانيات الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحاً وغمّاً وقد بعد الثانى والثالث قسم واحد ويسمى بالمشاهدات وقد يسمى الفساح بالحسيات رابعاً بالفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمشتاويين وتسمى تضاييا تبايناً معها المجربات يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو الساء سهل سادساً بالحدسيات يحكم بها العقل بالحدس وهى تارة تدرك المطلوب دفعة وتزِيل الشك نحو ان القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدته اوضاع الهلالية والنسب تسابعاً بالتواترات يجزم بها كثرة الخبرين

نحو هذا ما هو المشهور ونارزع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدى والفطرى من الضرورى وقال هي نظرية لا بد فيها من
 قياس حتى بل نال بعضهم المجرب والحدى من الظنيات ثم ان اقوى الضروريات هي الحيات والبدىيات والبواقى ترجع اليها فخصوها
 بالقدح لان القدح فيها قدح في الكل فقالوا منها حسيات ولحسن قد يغلط كثيرا قيل قد للتقيل فتنا في الكثرة اجيب اولها بانها قد تكون
 للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثيرا في نفسه قليل بالنسبة الى الصحة كالاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدا غيبه
 او كلتاها على غير الوضع الطبيعى وهذا يوجب في بعضهم رتبة الواحد اثنين وفي بعضهم لا بسبب اما عند القائلين بان الرتبة بالتقاس
 صورة المثل في مجمع النورين الذى هو ملقى العصبين فهو انما اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار في ذابطين انتقش الصورة
 في محلين منع واما عند القائلين بان الرتبة يخرج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهمين من المخروطين بالمجملتان
 حدث من انحراف العين التواء في المجمع او عدم الاتحاد فاعدا في المخروطين حدث رتبة الواحد اثنين وكلا فلا سواء كان الحول اضطرابا
 او اختياريا او فطريا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد الجانبين ومن زعم انها خاصة بالاختيارى او بالفوق او التحتى فلم يعرف علم المناظرة
 والصفراوى يجد اللون من الصفراوى من الاخطا الاربع في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسود والصفراء لونها اصفر طعمها شدة
 المرارة وتاينتها باويل المرة والصفراوى من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة
 فكل اذاق الصفراوى شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمدخلها الى اللسان ومخالطتها للعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اقوى الاشياء
 حلوة وقد ذكر في المطولات اموكشيرة من غلط الحسن فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد في المعلوم
 موجب كالسراب والخطا النورية من القمر عند غمر العين والخط من القطر النازلة والدائرة من الشعلة الدائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس
 كالظل والكواكب نراها ساكنة وكواكب الفينة يرى الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم ساكنا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحسن في
 بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين نارتفع الامان عن الحسن ولم يكن الجزم بمسوق ليجاز ان يغلط فيه الحسن ومنها بدىيات
 وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعى في قضية انما بدىية وبعضهم يقول هي نظرية بل يقول بعضهم هي باطلية كما
 قالت المشبهة ان كل موجد فهو في مكان وجهه بالبدىية وقالت المعتزلة الانسان خالق لانفعاله بالبدىية وقالت الفلاسفة ترجيح المختار
 احد مقدريه بلا مرجح محال بالبدىية وقالت الاشاعرة القضايا الثلاث باطلية ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البدىي
 وهذا يرفع الاعتماد عن البدىيات لاحتمال الخطا في دعوى البدىية ويعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة الشبه بالفهم نفتر
 جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والانتقار الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع
 الغلط من الشبهة وكلا المعنيين صحيح ههنا فيفتقر فعل مجهول وقوله انظاراى افكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذه شبهة اخرى لهم
 في البدىيات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البدىي يتنافى بداهة وايضا يجنى ان لا ترفع الشبهة او يقع الغلط
 في حلها فاستغنى الاعتماد عن البدىيات ومثلوا ذلك باجلى البدىيات وتالوا اجلاها عندكم ان الشئ اما موجد او معد ثم وفي شبهة
 الاولى انه يتوقف على تصور المعد المطلق ونصوه محال اذ لا صورة له اثنتان كان الوجود عين الشئ كان للحمل الايجابى لغوا وانك

غيره كان السلب محالاً الثالثة انكروا نفع العقل هذا المحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجد والمعدم واسطة وسموها بالحال ومثلوها بالكل والامور الإضافية كالقوتية والتحتية والموجد مستدلين بان الموجد مثلاً ان كان موجد الزم ان يكون له جود فننقل الكلام الى وجده فيتسلسل الوجودات وان كان معدم الزم ان تصاف الشيء بنقيضه فالوجد لا معدم ولا موجد والنظريات فرع الضرريات عطف على قول الضرريات منها حسيات وهذا تدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضرريات لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو مذهب المتكلمين والحكماء المشائين وانما لو كانت قد يمت كما زعم الاشراقيون بجازان يكون فيها افكار متصلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد ثبت حدوث ما سوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فسادها فسادها افساد البديهيات سبب فساد النظريات فالحمل مجازي للبالغة ادعى حذف المضاف ولذا ذكر فيها اختلاف العقلاء شبهة ثانية تادجة في النظريات على طريق الدليل اى افساد النظريات كثر الاختلاف فيها فان نظر الفلاسفة يؤدي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبري الى انه كالحجاد والقدرى الى انه خالق افعاله وهكذا في اكثر المسائل العقلية والشرعية بل لا يبعد ان يكون كل مسألة محلل للخراف والمأصل انه لو كان النظر موصلاً الى الحق لم يقع خلاف قلنا في جوابهم غلط الحسن في البعض اى بعض المحسوسات وقيل بعض الاشخاص كالاحول والصفراوي ولكن لا يلائم قوله الجزم بالبعض لاسباب جزئية اى غير متحققة الا في بعض المواد لا ينافي الجزم بالبعض لانقضاء اسباب الغلط اعترض عليه بانه يجوز ان يكون سبب الغلط عاماً واجيب باننا نجزم بالبدية ان حلالة العسل مثلاً محققة لا غلط في ادراكها الا للصفرادى وهم هنا بحث وهو ان اهل الكشف يرون ما بين قبر النبي صلى الله عليه واله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة كما في الحديث ويرون نهر جحيمان وسبحان والنيل والفرات انهارا بين وخرم عسل وماء كما في الحديث من انها انهارا للجنة ويرون الطعام الحرام نجاسة الرافضى السبب للشيخين خنزيراً فكيفية هذه الرؤية والجواب عندي انها رؤية صحيحة بلا غلط في الحس وذلك لان الحق سبحانه يخلق فيهم قوة ادراك الموجدات المحجوبة عن ابصارنا كما لا يبعد ان يخلق في احد تاقوة ابصار الطعام والشراب على ما يقتضيه قواعد الاشاعرة فتصير تلك الموجدات للنفية لبيان على الموجدات الظاهرة لحواس العامة والاختلاف في البديهي مبتدأ خبره لا ينافي البديهة وهذا جواب عن القداميين في البديهيات لعدم الالف بكسر الهمزة لعدم الفة النفس بهذا البديهي وذلك لان العاقل قد يكون غير مألوف بقضية بان لم يسمعها ولم يتجرب اليها فاذا سمعها توقف في قبولها الى ان يالفها واشد من ذلك ان يكون مألوفاً بنقيضها كالقة الكفار بعقائدهم الباطلة فينكر الحق لموضع متمكن في بصيرته كالاعمى لا يدرك البصرات او الخفاء في التصو وذلك بان يكون الحكم بديهي بعد تصو الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به لكن يكون تصورها نظرياً محتاجاً الى دقة النظر فيخطئ الناظر في تصورها فيخطئ في الحكم كذلك ولو حقق النظر في الطرفين ظهر عليه بدهة الحكم كما في قولنا الممكن محتاج في وجوه الى علة لا ينافي البدهة بضم الباء و هي في اللغة اول جري الفرس وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقيقة بعض النظريات جواب عن القداميين في النظريات وحاصل ان

المناظر كما يراعى قوانين النظر فيفسد نظره ويقصر عن ادراك الحق وهذا لا ينافي حقيقة ادراكه من يراعى القواعد والحق انه لا طريق الى
 المناظر معهم مع السوفسطائية خصوصاً مع الادرية مفعول مطلق يقال خصب بالشئ خصوصاً بالضم واهل العلم بهتموا بالمباحث
 والترقي في اثبات الحكم لشيء وتميزه بذلك من بين اخواته فالحاصل ان المناظر مع السوفسطائية متعذرة ومع فلا ادرية اشتد
 لانهم اى السوفسطائية وارجا عنها الادرية فقط تصول لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفي فلا يجدينا
 نفعا في اثبات الجوهريات فانهم لا يعترفون بمعلوم اصلاً ولا علم المتكلمين اختلفوا في جواز المناظر معهم والمحققون يهونون عنها
 المناظر اما لاثبات المطلوب ادلاً لزام الخصم وكلاهما غير ممكن هنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات ولا شئ من المعلومات اقوى
 من الضروريات حيث تثبت به الضروريات واما الثانى فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا
 او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتنا لا توجب خلافاً في
 علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندي ان المناظر جائرة لعل الله تعالى يهدي بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقتنا
 الاله وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثاني من البديهييات ان يحترقوا يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد ههنا بحث
 وهو ان التعذيب بالنار من الكبار والحد يثبت صحيح في النهي عنه ولا يجزى احراق الكفار الا اذا تحصنوا في حصن لا يمكن فتحه الا بضرب
 النار واجيب بوجه واحد هان هذا ليس تعذيباً بل تاديب وانما يسمى تعذيباً لانه في صورة التعذيب وفيه نظر ثانٍ هان قياس على
 اهل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلك ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابى بكر وعلى احراق بعض الزنادقة لعل الزنادقة
 ومن يشبهه مستثنى عن هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابى بكر بانه احرق فحاجة السلى الزنديق بالنار واجاب اهل السنة بان علياً
 احرق القائلين بالوحيته فقال احد المحترقين زينا اعتقادنا بانك اله لانك لا يذب بالنار الا لمرجوما وعندى ان الرايتين لا تصحان
 رابعها ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا ان يجزى احراقهم شرعاً وسوفسطا بضم السين ونفتح الفاء لفظ يونانى اسم للحكمة
 الموهبة بنشد يد الواو المفتوح حناى الباطلة من التوبة وهو الطلى بما الذ هب مشتق من الماء بعد ردة الماصل وهو موه ثم نقل الى تزيين
 الباطل والتليس لمناسبة ان التذويب يجعل الحديد والخشب ونحوهما في صورة الذهب والعلم الزخرف عطف تفسيرى للحكمة الموهبة و
 هو بفتح الراء بمعنى المرة مشتق من الزخرف بضم الزاء المحجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم تدعى كل باطل في صورة الحق زخرفاً فان سوفاً
 معناه العلم والحكمة واسطاً بفتح الهمزة وكسر هاء الفتح انصرف معناه الزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت السفسطا بفتح السينين
 على زينة مصدر الراعى كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوفاً بفتح السينين اي عجب للحكمة وفي شرح المواقف فيلابلغة اليونان اسم
 للعجب وسونا اسم للعلم قال نصير الطوبى تصدير الكتب الدينية بشبهات السوفسطائية تضليل لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل
 جهداً في تحقيق الحق وتحذراً عن الرهيبات والشب الباطلة واسباب العلم متدة والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد
 فلنذكر بعضها مختصراً البحث الاول انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر او السمع او الذوق او الشم او اللمس ويشترط فيه ثلثة امور
 الاول حصول المادى عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بها الثانى انصافاً بالهيئات المخصوصة من كيف او كم او وضع

اوابن الثالث كونه جزئياً ثانياً بالتحليل وهو ادراك المادى مع هيئته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثاً التوهم
 هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعاً العقل وهو ادراك شئ مجرد عن الماداة
 كالكميات وهو مجرد عن الشرط الثالث وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتحليل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية
 والعقل ادراك العقل الذى هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجنون ان يدرك النفس الجزئيات بل انوسط الحواس وقال المتكلمون
 الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم للحواس الباطنة البحث الثانى للعقل فى انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو
 العقل المنقسم الى تصور تصديق منقسم الى يقين وظن وجمل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان ادعائنا للنسبة فتصديق ولا فتصديق
 والتصديق ان كان مع تجوز يقض فظن والا فاعتقاد وحزم والاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجمل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين
 وما امكز زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتحليل والتوهم علماً ثانياً بمصطلح بعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان
 بالحواس او بغيرها وسواء كان تصديقاً او تصديقاً جازماً او لا ومطابقاً للواقع ام لا ثالثها ان العلم هو التصديق والتصديق اليقيني سابعها
 مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصديق والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم
 الاضافة بين العالم والمعلوم ومن ادعى امران ذلك عليهم فعليه البيان والاضافة امر اعتبارى عندهم وعرضى موجب عند الحكماء وقال بعض
 الاشاعرة صفة ذات اضافة اى تعلق بالمعلوم وقال الحكماء هو الصورة الموجودة فى الذهن وانكر جمهور المتكلمين وجوب الصورة فى الذهن و
 فاشكل عليهم العلم بالمعدومات لان الاضافة لا بد لها من الطرفين والمعدوم ليس فى الخارج فهو فى الذهن ولذا وافق محققهم الحكماء و
 منهم الشارح البحث الرابع اختلف الظالمون بان العلم عرض فانه من اى مقولة فقول اضافة وقيل كيف قيل انفعال قال المحققون
 والوجه انا اذا علمنا الشئ فهنا ثلثة امور نسبة بين العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة فمن ذهب
 الى ان العلم هو الاول قال نسبة والثانى قال كيف والثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فى بداهة العلم ونظرته على
 مذهب فاحداً من مذهب الامام الرازى وهو ان بداهة متصوفاً بالكنة فلا يمكن تعريفه بنبه على ذلك اولاً بان كل شئ يعلم بالعلم فلو
 عرف العلم بغيره لزم الدور ثانياً بان علم كل احد بوجوه ضرورى وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فالسابق
 على الضرورى ضرورى البتة وثانياً من مذهب امام الحرمين محمد الجونى والامام حجة الاسلام الغزالى وهو انه نظرى ولكن يعسر تحريكه بجنس
 وفصل فاذ ذلك منفسر فى اكثر الاشياء حتى فى المحسوسات فكيف فى الادراكات الخفية بل الوجه فى معرفته هو التقسيم الى تصديق وتصديق
 ويقين وظن او التمثيل بانه للمعلومات كالابصار للبصائر ثالثها من مذهب قوم انه نظرى لا يعسر تحريكه وعرفه بعبارة كثيرة والاضافة
 انها اخفى من العلم وليست من تلخيص الكنى فى شئ وهو صفة يتجلى بها المذكور لما قامت به هذا التعريف منقول عن الامام ابى منصور
 الماترىدى وقال الشريف فى شرح المواقف هو احسن ما قيل فالصفة ما يتوهم بغيره والتجلى الظهور والانكشاف والباء للسببية والمذكور
 هو الشئ اعم من ان يكون موجوباً او معدوماً وكان الظاهر ان يقول يتجلى به الشئ ولكن اختار المذكور على الشئ لان الشئ فى اصطلاحنا
 لا يطلق على المعدوم الا بمازاد الجواز مجرد فى التعريفات والادام متعلقة بتجلى والضمير فى كانت راجع الى الصفة وهى تأكيد له الباء متعلقة

بقامت والجهد راجع الى من وهذا التعريف يتناول العلم القديم والحادث وههنا بحث وهو انه اختلف المفسرون في ان المذكور مشتق من الذكر بالضم وهو القلبي او من الذكر بالكسر وهو اللساني فاختر بعضهم انه من القلبي واورد عليهم ان الذكر القلبي بمعنى العلم فيلزم الدور واجيب بوجهين احدهما ان الذكر يشمل الظن والجهل المركب والعلم لا يشمل علم مصطلحهم هو المتكلمين ثانيهما ان المعروف هو العلم بالمعنى العرفي والذكر هو العلم اللغوي وهما متغايران اما اول فلان اللغوي معنى مصدرى والعرفى صفة هي مبدأ المعنى المصدرى واما ثانيا فلان العرفي يشتمل ادراك الحواس واللغوي لا يشتمل فان قلت قد تم في كلام بعضهم ان المذكور هو المعلوم ولكن عدل عنه تحريفا عن الدور انتهى فما وجهه مع انه لا دور ولو سلم فتبدل اللفظ بمرادف فلا يرفع الدور قلت اراد التحري عن القيمة اللفظي فان اراد العلم اللغوي في تعريف العلم العرفي وان لم يكن دورا حقيقيا لكنه دور بحسب الظاهر فيجعل التعريف مطعنا لكل ناظر قبل ان يحقق المراد واختار بعضهم انه من ذكر اللساني مستدلين بوجهين احدهما انه المتبادر ويحمل الفاظ التعريف على اظهر المعاني ثانيهما ان القلبي يرمي اختصاصا من العلم بالقلب وخروج ادراك الحواس عن التعريف واختار الشارح في هذا الكتاب بالتفسير الثاني وفي شرح المقاصد الاول اى يشخص ويظهر تفسيرا ليتجلى والاتصاف بفعال من الوجود ما يذكر تفسير المذكور ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير ليذكر وفيه اشعار بان المذكور من الذكر اللساني والمقصود منه فم لا يرد من ان الذكر هو التلطف فيلزم ان يكون المعلوم الذي لم يتلفظ باسمه احدا خارجا عن التعريف ووجه الدفع ان المراد بالمذكور ما يمكن التعبير عنه بذكر اسمه موجبا ان كان او معدوما تعميما لا يذكر بيان لفائدة اختيار المذكور على الشئ ثم ان المعدوم يشتمل الممكن والمستحيل وانكر بعضهم العلم بالمستحيل اورد عليه انكم حكتم عليه بامتناع العلم بالحكم على الجرم محال وقد يعتد بان مراد المنكر ان علم المستحيل لا يسمى علما وهذا عند باري وقال بعض المحققين المحال معدوم خارجا وهذا لا صوت له في العقل وليس الحكم عليه من حيث هو بل الحاكم يتصور مفهومه ما اخرجنا به فيحكم عليه على فرض انه عنوان المحال فيشتمل التعريف ادراك الحواس اى الجسم الظاهرة اما الباطنة فهم لا يثبت فيها ويكتفون بالعقل عنها ثم الحق ان المدرك هو النفس ونسبة الادراك الى الحواس نسبة السبب الى السبب لان الحواس آلات للنفس في الادراك وزعم بعض الحكماء ان المدرك للحواس هو الحواس ودفع باننا نقطع باننا نبصر ونسمع مع ان الاشياء لا تلتصق الى النفس قطعا ثم اعلم ان تسمية ادراك الحواس علما هو مذهب الاشعري ومن تبعه فانهم قالوا السمع علم بالسموعات والبصر بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما اننا اذا علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شك اننا نجد بين الحالين فرقا بديها وقد يجاب بان العلم جنس تحت انواع مختلفة للحقائق ثانيهما ان العرف واللغة والشرح شفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب ادلا بان المنفى عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس واثانيا بان كل من لذي العقول فيخرج احساس البهائم عن الحدوثا لثان بان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لانفس الاحساس اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعها الى الاصطلاح ولا يدفعان اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافها بالعلم وادراك العقل اى ادراك النفس بالعقل قد يظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان

العقل هو السبب القريب جعله مدكافا حفظه ليحفظك عن الخيرة من التصورات والتصديقات بيازالادراك العقل فقط فان ادراك الخواص لا يسمى تصورا ولا تصديقا واصطلاح حكيم ولا متكلم ان قلت فيبطل حصرهم العلم في التصور والتصديق قلت الحاصر لا يعد الاحاسر علم اليقين تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال لقولك الشمس موجبة واجتماع النقيضين محال فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجمل المركب وهو الخزم بالباطل كجزم الفلاني بقدوم العالم وبعدم الاحتمال علم المقلد المصيب والمقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقد اتباعا لمن يحسن الظن به كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب قد يجهل كبا وغير اليقينية وهي الظنيات والجمل المركب والتقليد وذلك لان الجمل هو الظهور المطلق سواء كان تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشياء صفة او قائم بحله وهذا ادلى من قول بعضهم امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غيراته ولعله اختار عدم انداجه في الحد او اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تميزا بمصدر من باب التفعيل بخلاف الاء الاول ومعناه جزمه وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد يزعم ان السواد مثلا لا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا الفعل بمعنى جزمه لا يحتمل النقيض يخرج الظن والشك والجمل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في معنى العبارة وجه واحد لا يحتمل التميز بنقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال شيء لشيء ان يحوي اوصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التميز ويحصل بدل له ما يناقضه ثانيها لا يحتمل متعلق هذا التميز بنقيض هذا التميز وهو مختار المحققين للقول بالفخر في النفس هو الشيء للتصديق والتصديق هو طرف القضية والتميز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل وفي الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتميز ما به التميز المعنى المصدري لعدم احتمال النقيض واودع عليه اولا ان العلم الذي هو تصديق عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي كما ما يوجبها وثانيها بان لا يصح تقسيم العلم الى تصديق والتصديق لان العلم يوجبها فيغيرها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات والنفي هو مذهب الحكم اما عندنا فالعلم ما يوجبها ونحن لا نسمى الصورة تصورا والاثبات والنفي تصديقا حتى لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات والنفي فتصديق ولا فتصديق وهذا تقسيم صحيح وثالثنا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجه الذهني والمتكلم بنفيه اجيب بان المحققين يثبتون اوبان المراد بالصورة ههنا الشرح الخيالي لا الموجي كما يزعم القائل بالوجه الذهني وابعان متعلق العلم العادية كعلمنا بان جبل احد ينقلب اليوم ذهبيا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد ذلك لان خرق العادة جازمة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يخرج من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المال وهذا لا ينافي ان يكون النقيض ممكنا بالذات فانيك اذ ابصرت زيدا ايقنت بانه موجي يقينا لا يزول مع ان زيدا في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون ثالثها ان لا يحتمل صفة للصفة والضمير فيه للتعلم والمراد بنقيض الصفة فالعلم صفة لا يحتمل متعلقها بنقيض تلك الصفة وعلى هذا يكون التميز المعنى المصدري والتصديق عين الصورة والتصديق عين الاثبات

والنفي على وفق الحكماء فإنه وإن كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني اعلم ان اصل هذا التعريف قولهم صفة توجب
 تميزا بين المعاني لا يحتمل التقيضين وهو مختار صاحب المواقف داوود بالمعاني ما ليس محسوسا باحدى الحواس الخمس ويقابلها الاعيان و
 هي المحسوسات باخذها فعلى هذا يخرج عن التعريف ادراك الحواس ولما كان مختارا لا شعري ان ادراكها علم ترك المتأخرون قيد المعاني
 كذا ذكره الشارح وشاملا للتصورات بناء على انها لا تنقضى لعل ان عدم احتمال التقيض اعم من ان لا يكون له نقيض اصلا كالتصور
 ان يكون له نقيض لكن الادراك يقيني لا يمكن ارتفاعه وهم هنا بحث وعوان المراد بالتقيض في المحسوسات التميز على ما اختاره المحققون
 والتصور علم موجب للتمييز لا عين التميز فكون التصور لا نقيض لا يصلح سببا لدخول في الحد اجيب اولاً بان المعنى لا تنقضى لتمييزها الذي
 هو الصورة على حذف المضاف وثانياً بان انتفاء نقيض العلم يوجب انتفاء نقيض التميز الحاصل من العلم وثالثاً بان معنى النقيض
 في الحد نقيض الصفة لا نقيض التميز على ما نزعوا اشاراً الى انه غير مختار عنده واختلف فيه فقيل المفردات لا تتناقض اذ التناقض
 هو عدم اجتماع مفهومين في الصدق على الشيء والامر ترفع عنه وهذا لا يوجد في المفردات كالانسان واللاتسان الا اذا اعتبر حملها على شيء
 وجنبتين يحصل تضييتان متناقضتان موجبة وسالبة وقيل بل تتناقض لان نقيض الشيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه
 عن شيء واختاره الشارح اما اولاً فلا انه مطابق لمصطلح اهل المنطق كقولهم نقيض المتساويين متساويان واما ثانياً فلا انه لو لم يكن
 للتصور نقيض لزم ان يكون كل تصور علم امع ان بعضها لا يطابق الواقع وان ما لا يطابقه يحمل لا علم واجيب عن الاول بانه مجاز بمعنى
 ان لو اعتبر النسبة معها كما كانتا تضييتان وعن الثاني ما افاده السيد السند من اننا اذا رأينا حجراً انتصبناه انساناً فهذا الصلوة
 الانسانية تصير مطابقاً للانسان وانما الخطأ في الحكم بانها صورة المرئي لكنه اى التعريف لا يشتمل غير اليقينية من التصديقات
 لا يشتملها النقيض ومقتضى الشارح ان هذا التعريف وان ترك فيه هذا القيد ليكون شاملاً لكنه اقل شمولاً من التعريف الاول
 هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال في تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة بها اسم
 فعل بمعنى خذ وهذا اسم اشارة فلا تقديروا ولكن ينبغي ان يحمل الجمل في التعريف الاول على الانكشاف التام الذي لا يشتمل الظن
 يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين المأثورين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثاني وانه
 ينبغي تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثاني في عدم شمول تصديق الغير اليقيني لانه لا يقع علماً في اصطلاحنا لان العلم عندهم
 مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشيء في العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل
 السيد السند في شرح المواقف قال الجمل هو انكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجمل المركب اعتقاد المقلد
 المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الجمل المركب واعتقاد المقلد لانها في حكم الظن للخلق صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو مصدق
 بمعنى المفعول من الملك والانس والمجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير في لذاته الخالق او للعلم
 وقيل الثاني غير صحيح ولا لزم ان يكون علم تعالى قائماً بنفسه لا قائماً بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون العلم لذاته فهذا المقام
 هو ان غير مختار الى السبب لا انه قائم بنفسه ثلثة الحواس السليمة احتراز عن المروضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراء والخبير

الصادق والعقل لم يقيد العقل لان من اصاب عقله انه لا يسمع عاقل لا يحكم الاستقراء هو التخصيص واصله طلب المفقود في قرية قريبة
 اى الحصر استقرى لا عقلى روجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفي والاثبات وقد جرت عادة تهم به وان لم يكن الحصر عقليا ان
 السبب ان كان من خارج اى خارج الدلالة فالخبر الصادق فانه صوت يسمع من خارج والاى وان لم يكن خارجا عنه فان كان
 الة غير المدركة صفة لالة اى ان كان السبب الة مغايرة للمدركة فالحواس والاى وان يكن الة مغايرة للمدركة فالعقل ان
 قلت المدركة فى الحقيقة هى النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغاير للنفس اوجب بوجهين احدهما ان
 الشارع بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المسامحة وترك الدقيقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك وما
 سواه من الاسباب كالحواس لم يجعلوه. ثانيا على التجنى كقولهم القدوة صفة تؤثر على وفقر الارادة مع ان المؤثر فى الحقيقة هو
 القادر هذا الجواب هو الصحيح المطابق لقوله بعد سطو ليشتمل المدركة كالعقل ثانيهما ان العقل صفة النفس والصفة لا تغاير الموصوف
 عند الاشاعة اذ الغير عندهم ما ينفك في الوجود وهم يقولون صفة للموصوف لا عينه ولا غيره ودفعوا بان حمل الغير على هذا المصطلح
 خلاف المتبادر وثانيهما بان قولهم لا عينه وغيره انما هو في الصفات القديمة وثالثا باننا لا نسلم ان العقل لا ينفك عن النفس ان
 قلت كيف نفى كون العقل الة مع ان الة فيما بعد العقل قوة للنفس بمادة تعد للعلوم اوجب بوجهين احدهما ان النفي متوجه الى
 القيد فقط والمعنى ان لم يكن الة مغايرة للمدركة بل كانت عينه فى العقل ثانيهما ان النفي متوجه الى المقيد ولكن صفة الشئ لا تنفك
 الة فلا يقال ان حرارة النار الة لحرارة وادرج عليه اولا اطلاق الة على العقل شائع في عبارات الشارع وثانيا انه يلزم استدراك
 غير المدركة اذ يكفي ان يقال ان كان الة فهو للحواس وان لم يكن الة فهو العقل فالوصف بغير المدركة يدل على ان الفرق به بعد الاشتراك
 في كونهما الة فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة غير صحيح لان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها سبحانه من غير تأثير
 للحاسة والخبر العقل اذ قد تقرر عند الاشعري ان لا تأثير للاسباب المخلوقة في الحقيقة خلا للحكماء والسبب الظاهري اى ما بعد اهل
 العرف سببا كالتأثير لحرارة هو العقل لا غير وانما للحواس والاجبار الة وطرق لف ونشر مرتب في الادراك والسبب المفضى مبتدأ
 والخبر لا ينحصر والانضاء التبليغ اليه الى العلم والجملة اى ماله مدخل ما في حصول العلم مد خلا قريبا او بعيدا ظاهرا او خفيا بان
 يخلق الله تعالى العلم تفسير للانضاء معناه اشارة الى ان الله تعالى خالق مع السبب لا بالسبب وفيه خلاف العلماء وظاهره ذهب
 الاشعري هو الاول بطريق جرى العادة الالهية وفيه رد على الحكماء حيث زعموا ان العلم لا يتخلف عن اسبابه ومنه ههنا ان هذا بارادة
 الله سبحانه وان شاء لم يخلق على سبيل خرق العادة واعلم ان الفعل اذا تكرر صبره عز الله سبحانه مرات لا تحصى حتى لم يستغرب به
 المشاهدون كاحراق النار سمي فعل العادة وان كان بخلافه كصيرة النار بردا وسلاما سمي خرق العادة والمشهور ان المراد هو العادة
 الالهية وتخبر بعضهم عنه لعدم اذن الشارع ولا يبعد عند مسلمها على عادة المصنوعات مجاز ليشتمل المدركة متعلق بمقدار اى
 يراد المفضى كالعقل والالة كالحس والطريق كالتجرب لا ينحصر في الثلاثة بل فهنا اشياء اخر مثل الوجدان بالكسر قوة يدرك بها المعاني
 القائمة بيد المدركة كالهم والغم والفجر والعطش والمجوع واختلفت في قوة الوهم التي هي احدى الحواس الثلاثة ام غيرها والمشهور

هو الاول والحدس قوة توجب سرعة انتقال الذهن الى المطلوب العلى من غير حاجة الى التفكير وهذه القوة من اشرف الالات
 الادراك لاستغناء صاحبها عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الى انكشاف جميع ما يمكن البشر ادراكه بالنظر والتجربة هي
 تكرار مشاهدة السبب عن اسبابه كالموت عن السم ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات اى بمعنى الكسب المقابل
 للضررى وانما قيد بل ان نظر العقل قد يطلق بالمعنى العام الشامل للكسب والضررى والمقدمات من عطف الخاص على العام
 لاختصاصها بالقضايا التى يتألف منها القياس والمبادئ يعبرها واجزاء القول الشارح ويجوز ان يخص المبادئ باجزاء المعرف
 وحاصل السؤال ان الحصر باطل لانكم ان اردتم السبب المؤثر فى الحقيقة فهو الله سبحانه وحده وان اردتم السبب الظاهرى
 فهو العقل وحده وان اردتم مطلق السبب مؤثرا وظاهرا قريبا او بعيدا فالاسباب اكثر من ثلاث قلنا هذا اى الحصر فى الثلاثة
 على عادة المشائخ والاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة حاصله ان المراد بالسبب هو ما يفيض في الجملة
 والاسباب المفضية وان كانت اكثر من ثلاثة بحسب التدقيق لكن المشائخ حصرها فى ثلاثة تقريبا الى الضبط فانهم لما وجدوا
 بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة الثلاث فيهما بخلاف الحواس الباطنة فان وجودها مشكوك عندهم
 سواء كان من ذوى العقول او غيرهم من البهائم فانها تبصر وتمع وفي التسوية اشارت الى وجه عدم ادراجها فى العقل جعلوا
 الحواس احد اسباب العلوم ولما كان معظم المعلومات الدينية اى اكثرها اسم مفعول من التعظيم مستفاد من الخبر الصادق
 جعلوه سببا آخر تشريفا له واهتموا ببشانه لا فادته معلومات الدين والا فيجوز ادراجها فى العقل ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة
 المسماة بالحواس المشتركة والخيال والوهم وغير ذلك من الفكر والحفظ وحزاء الشرط جعلوه سببا ثالثا وبيناها ان الدماغ ذو بطن منقسم
 الى ثلثة تجويفات اوسعها التجويف المقدم الذى يلى الناصية ثم التجويف المؤخر الذى يلى القفا واضيقها التجويف الاوسط وقد خلق
 فى هذه التجويفات خمس حواس احدى الحواس المشتركة فى مقدم التجويف الاول يرسم فيها جميع مدركات الحواس الظاهرة مادام المدركات
 حاضرة عندها فصوله القر عند وبتة (الهام ع) (الهام ع) منقوشة فى الحس المشترك وكذا الصوت عند سمعه فهو كحوض يقع فيه
 خمسة انهار الثانية للخيال فى مؤخر التجويف الاول يحفظ مدركات الحس المشترك فهو كخزانة لها فانك اذا ابصرت زيدا فاما زيدا
 حاضرا عندك فصورته مرسومة فى الحس المشترك فاذا غاب صارت صورة مرسومة فى الخيال وهذه الخامسة يعرف زيدا اذا عاد بعد غيابه
 الثالثة الوهم فى مؤخر التجويف الاوسط يدرك بها المعانى الجزئية والمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مع وجوده فى الحسوسات
 كادراكنا شيئا من زيد ونجل عمر وقال بعض المحققين هذه القوة غالبية على القوى بل على العقل ايضا ولذا يتوحش احدنا عن
 الميت وان حكم العقل بان لا يخافه عند الرابعة الحافظة فى التجويف المؤخر تحفظ المعانى الجزئية التى تدركها الوهم ففى خزانة
 الوهم الخامسة المتصورة فى مقدم التجويف الاوسط ومن شأنها تركيب الصور المعانى وفصل بعضها عن بعض وتلخيص كلامهم
 فى اثباتها انا قد ندرك جزئيات الحواس الظاهرة وقد تقر ان الجزئى لا يدرك الا بحاسة جسمانية فعلم ان مدركاتها حواس
 جسمانية باطنة وليس يدركها النفس لانها مجردة غير جسمانية اما ثبت الحس المشترك فلان النائم وصاحب السر سام يصبر يسمع ما

لا وجه له في الخارج واما الخيال فلان الحس المشترك تقبل الصور والحفظ غير القبول فالمحافظة حاسة اخرى هي الخيال لان الواحد لا
يصدق عنه الا الواحد بزعمهم واما الوجود فمقطع بان شجاعة زيد معنى شخصي غير محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها و
لا بالحس المشترك والخيال لانها لا يحسان الا ما بلغها من الحواس الظاهرة فذكرها حاسة اخرى واما الحفظ فلان الوجود قابل للمعاني
فلا بد لحفظها من حاسة اخرى اذ الحفظ غير القبول واما المفكرة فلا تقتصر انسانا ذراسين وانسانا بلا راس وليس هذا في الحس
المشترك والخيال لانه ليس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا في الوجود والحفظ لا يلبس من المعاني الموجدة في المحسوسات
الظاهرة فهو في حاسة اخرى اما دليل تعيين مواضعها فلا يختل بالادراك الحاسة بآفة موضعها من الدماغ كما علم من الطب هذا المختصر
مقالته لم يتعلق لهم غرض بتفصيل الحديسيات والتجربيات والبدعيات والنظريات لان تفصيلها من داب الفلاسفة وكان
يرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا جزاء لما لم يثبت يفضي الى العلم بخرجات التفات اى توجه وهذا في البدعي او بانضمام حدس الى
الاتفات او تجرئة او ترتيب مقدمات وهذا في النظري فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الرجلان وان الكل اعظم
من الجزء مثال البدعي وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدس قال الحكماء التامل في زيادة نور القمر نقصانه على حسب البعد
والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نارا و غير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كلاكه او
بعضا يعطى يقينا بان نورا مستفاد منها وقد انكر بعض علمائنا عليهم واستبدل بدلائل عقلية لا تدل على مطلوبة فمنها قوله تعالى يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبنا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى
ان اللان بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي العمل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار
آيتين فحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفسرت بان آية الليل القمر آية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل
عليه السلام ان يمسح القمر فيكون نورا والجواب اوله ان اسناده ضعيف وفسر الآية بان آية النهار هو النهار آية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم
صحة الاسناد ان جبريل محاذ نورا الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجمل استخرج الخسوف بالحساب العلى المذكور في المحيط الزيجات
يعطى اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتام بسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية ككتابنا سر السماء و
كتابنا ما غسطن ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف وان السقونيا مهمل للصغار مثال التجري والسقونيا لبن نبات يجفف فينجح وهو
شديد الحرارة والبرودة لكن يستعمل مع المصلحات فيجوز الصغار وهو خلط حار يابس اصفر اللون والطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث
اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثمان لقوله فجعلوا وضمير الفصل للحصر وان كان العلم في البعض
كالحدسي والتجري باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة فالحواس بتشديد السين جمع حاسة مزججة اذا طلبه وادركه بمعنى القوة
الحاسة بيان لوجه التاميث وان ليس المراد بالحاسة الضرر الحامل للقرقة كالاذن والعين والقوة كيفة في العضو بها يصدق عنه الفعل خمس
خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من الحس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدركه بالذقة الجماع والحق انها باللس بمعنى ان العقل

حاكم بالضرورة لا يبرحها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يقم على ذلك واما الخواص الباطنة التي يشتملها العقل
 فلم يقم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرود لا يدرك بالجزئيات الا بواسطة
 الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجريدها تنعم استحالة ادراكها بالجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانياً فان الواحد لا يصد
 عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال خاصة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الراهة والمحافظة
 هل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا
 على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح ومنه هنا ان الواجب مختار له ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في
 النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مولفائنا ومخلصه ان الباطل هو اثبات تلك الخواص على
 سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اشتدناها على سبيل الظن لامارات يجدها من يستعمل الطب و
 اعتقدنا انه تعالى مختار الخواص بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدنه فلا يباس قطعاً ما نجد من فساد الخيال بالهتة
 اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاحي الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة
 الدين الاعتراف بما فاق حفظه السمع قيل قدمه لشرفه اما اولاً فلا يدرك من جميع الجوانب واما ثانياً فلا يدرك من وراء الجدار
 بخلاف البصر في الامرين واما ثالثاً فلا يتوقف كسب الفضائل الدينية عليه واما رابعاً فالتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذلك
 ترى كثير من العياني اصحاب عقول وعلوم والهم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا من ذهب الحكماء الاشراقيين ربح بعضهم
 البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انث بتاويل الحاسة او نظراً الى الخبر قوة من عن موضوعه في العصب والفاقة
 في وهو جسم ابيض سهل الانعطاف غير الانقطاع ينبت من الدماغ او من الخناق ويوصل قوة الحس والحركة منهما الى البدن تفصيل
 ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به الخناق الموضوع في فقر الظهر وفي الدماغ تجويف مملوء بالجار اللطيف النواحي المسمى
 عند اطباء بالمرحج النفساني وقد خلق في هذا المرحج قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبه فاربع عشرة من الدماغ وسائرها
 من الخناق وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا المرحج يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبته ما وقع فيها خلط يسد
 مجراه بطل حس العضو وحركته ومن ذلك الخذل والرغشة والفالج وبطلان الشم والبامعة والكتاب لا يجتمل تفصيلاً اكثر من هذا
 المفروش في مقعر الصماخر المقعر طرف من التقدير ومقعر الاناء باطنه ومقعر الميرغورها والصماخر بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على
 الاذن والسين لغة وذكر علماء البشرى ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لتلايد خلمها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة
 دفعة لذلك حسن باطنها وتنتهي الثقبة الى فضاء قد فرش العصبه على باطنه وهذا الفضاء مملوء بهواء رائق يحدث الصوت يتحرك
 تدركه بلفظ المجبول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء المتكثف بكيفية الصوت الى الصماخر
 واصرت كيفية تحدث في الهواء من تموجة الشبيهة بتموج الماء عند وقوع جرفيه ويحدث التوجر اما من قعر جسم كوقوع حجر على حجر او
 من قلع كالكسار خشب او من خرق الهواء كاتار الطنبق ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرع والقلع والخرق فاذا اضعف جداً فلا

صوت فاذا وصل القوج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخر حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء
 المتوجج مصادما من جدار او جبل فيعود متموجا كالقوج اذا قرح الساحل فيبلغ الصماخر ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم
 كحد ان البيت لم يميز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء وبوجه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع
 الصوت من بعد بعد القرح ثالثها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الاخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع صوته احد من الحاضرين
 الا ذلك الرجل واعترض عليه اولا باننا نسمع الصوت من وراء الجدار والغليظ والجواب ان الجدار لم يكن مسقفا مسددا الباب و
 الكوى لم يحصر الهواء والا فان اشتد غلظ الجدار السقف فسمع الصوت ممنوع وان لم يشتد غلظها نفذ الهواء في مسامع الجدران
 عن اكثر كفيات الصوت وثانيا باننا نسمع صوت لب الدرن في قشرة وكذا صوت الحصاة في كرة مخوفة مما لا مسام فيه كالذهب للديد
 والجواب ان الجسم المحيط يتحرك بقرع ما في باطنه فيتموج الهواء من حركته وكثيرا ما يوجد الحركات الضعيفة في الاجسام القوية ونحن
 لاندر كها كظنين الطاس ولذا ينقطع اذا وضع اليد عليه وحل هذين الاشكالين على هذا التحقيق من خواص مولاتنا بمعنى
 ان الله تعالى يخلق الادراك في على الطبيعة القائلين بان الحاسة تدرك بطبيعتها وايضا على جهل الفلاسفة القائلين بان الهواء اذا تموج
 استعد لفيضان كيفية الصوت عليه من العقل الفعال الذي يزعمون انه جبرئيل ثم اذا وصل هوا الى الصماخر استعد القوة المدركة
 في العصب لان يفيض العقل الفعال عليها ادراك تلك الكيفية وكلا الفيضين واجبان بل يختلف وايضا على من يتعصب من
 اصحابنا فينكر حصول الادراك بهذا السبب ويقول هو يخلق الله سبحانه من غير هذا السبب والمختار كما اشار اليه الشارح هو ان صوت
 الهواء سبب قد جرت العادة الالهية بخلق الادراك عند الدليل عليه اننا نجد الادراك يدور على هذا السبب وجوه او عدا والادراك
 وان كان دليلا ظنيا لكنه قد يردى الى حد من موجب للجزم في النفس اشارة الى مد بعض الحكماء حيث زعموا ان مدك المحسوسات
 هي الحواس لا النفس عند ذلك اي عند وصول الهواء وفيه اشارة الى اختلاف بين اهل السنة في ان الحق سبحانه يفعل بالسبب
 او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالي والشيخ محي الدين بن عربي في بعض مواضع فتوحاته مستندا بقوله تعالى قائلهم يعذبهم
 الله بايديهم والثاني ظاهر مذهب الاشعرى من ان كل ممكن مستند الى الحق تعالى بلا واسطة وزعم الامام الرازي ان كوز السبب
 التلاينافي الاستناد بلا واسطة والحق الدواني بحث فيه وههنا اجابات لطيفة احدها زعم بعضهم ان التعريف تم على قوله مقتر
 الصماخر وما بعده توضيح وبيان للفائدة وعندى فيه نظرا ان تلك العصبية ذات قوى اخر كالقوة الجاذبة للغذاء والماسكة له و
 الدافعة له والدافعة للفضول كالوسخ فلا بد من قوله تدرك بها الاصوات ثانيها قيل اذا قرب الصوت من الاذن استقبلته القوة
 خارج الاذن والا لم يدرك جهة الصوت وعندى فيه نظرا اذا انتقل القوة بلا انتقال العضو الحامل لها فسقطت الوجه ان الصوت
 ينفذ من ام اليدين ولذا تسمع ولو جعلت الانامل في الاذنين ثالثها

والبصر وهي القوة المدركة في

العصبتين منتهى مقدم الدما غر خلف منشأ عصبتي الشم قريب من ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب المجوشتين اسم مفعول من
 التجويف والعصاب كلها مصمتة اى لا جوف لها ولكن ينفذ الرهر فيها بلطافة ومثل جالى نوس بنفوخ ضوء الشمس في الماء الا

عصبنا البصر فلها جوف للحاجة الى توذير الرهره فينفذ فيها النور الى من الدماغ الى العينين تتلاقيان فون ملتقى
 الحاجبين فيكون لهما جوف واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تعمى العين بوقوع الأثرة
 في مبدأ العصبه وقيل ليكون المرقى واحدا ثم تفترقان فتتأديان الى العينين اى تصلاان والتأدى الوصول واختلف علماء
 التشريح فيه فقليل تقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبه اليمنى الى العين اليسرى والعصبه اليسرى الى العين اليمنى
 قيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين و
 في المعنى الثاني ظاهر ولعل سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبين في ابدان المشرحين كما ترى من اوضاع العروق المقصودة
 في الايدي والله اعلم بذلك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اذ لا بالذات هو الضيق واللون وما سواها مبصر بالعرض و
 زعم قوم ان الضيق نوع من الالوان ودفع بان البصر يفتى في الظلمه مع ان اللون لا يصرف بالاجتماع والاشكال الشكل عرض يحصل
 للسطح والجسم من حيث احاطة حد به كالكرة او كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدر متصلا وهو الجسم كالعظم و
 الصغرا ومنفصلا وهو العدد كالخمسة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره الشارح والتشابه والاختلاف الثمانية
 والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف وادرس عليهم امور يظهرون بعد التامل انها راجعة الى ما ذكره الضحك البكار
 فهما من الشكل والحركة كالطلاقة والهوس فهما من الشكل والسكون والاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلّة فهما من
 العدد وكالكثابة وسائر النقوش فهى من الوضع والشكل وهذا المحصر عندنا عادى ولا يمتنع ثرية ما سواها كما يذكر في بحث ثرية الحق
 سبحانه ما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة هذا بحسب العادة والا فقد جنى الاشعري ان يصير
 اعنى الصين بقعة اند لس يخلق الله سبحانه الادراك فيه والشرع هو قوة مودعة في الزائدين بالزائد المعجزة والزائدة بالفارسية افزوني
 وصحح بعضهم بالملامة وهو ما نشأ من الجبل وهما عصبان مستديرتان وادرس عليه انه لا يصدق التعريف على القائمة باحد
 الزائدين فالاولى ان يقال في الزائدة قلت تاسع لظهور المقصود ولو افترق كان ما انفدا عظم ما اصلح لايها انها زائدة واحدة
 النابتين من النبات وهو بالفارسية رستن في مقدم الدماغ بفهم الميم وتشديد الدال الشبهتين مجملتى الشدى الحلة لفتحيد
 رأس شدى المرأة وفي الكلام تجريد يدك بهما الزاخر بطريق وصول الهواء اليك بكيفية ذى الرائحة اختلف في كيفية الشم فقال
 للجهول يتكيف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلا بسبب المجاورة ثم يتكيف الهواء الاخر المجاور لذلك الهواء وهكذا الى ان يصل التكيف
 الى الهواء المجاور للحمتين او يصل الهواء المتكيف بعينه من خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة
 هو كيفية القائمة بالهواء وذهب قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد ينسب
 هذا القول الى ابى نصر الفارابى ودفع بانه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايداه بانتقاص الورد
 اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفقد لان الجسم عند غير متناهى الاجزاء
 وفيه نظرا لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر ولا يمكن ان يفصل من الجسم اجسام لا تخصى من غير انتقاصه

الى الخيشوم بالشين المجردة ما بعد من ثقبه الانف اى اتصاها وقيل عظم مثقب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة في ثقبه نديجا و
الحكمة فيه ان لا يدخل الرائحة القوية في الدماغ دفعة فتؤذي والذوق وهو قوة منبهة منتشرة اسم فاعل من الاثبات هو انفعال
من البت وهو التفرق وانما وصف الذوق واللمس بالاثبات لانه لا يدع لان محلها اوسع من محال القوى السابقة فاسبب التفرق
في العصب المفردش على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف في الذوق ثقيل يختلط
الاجزاء اللطيفة من الطعام باللعاب وتنفذ بمعنى في العصب فيكون المحسوس كيفية الطعام وقيل يتكيف اللعاب بطعم الحرارة
فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على عكس ما اختاره في الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المخذ الذي كانت
يلزم هناك واللمس وهو قوة مخلوقة في الانساف الدقيقة من الاعصاب منبهة في جميع البدن فيه بحث لما ثبتت عند اهل
التشريح انه لا حس للعظم والرية والكبد والطحال والكلى لعدم انتاج الالياف العصبية فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن
والرية دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل المؤدية والكبد والطحال معدن الاخلاط الحارة والكلى يحوي البول المالح فسلب عنها
الحس لا يردوم الوجه نعم قد البست غشاء الطيف اذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وقد كرم بعضهم ان ثلث اللحم حساس هو
الذي يلي الجلد وثلاثه بلا حس واجيب باننا اراد ظاهر البدن واودع عليه الاطفار اللحم الا ان يرد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف
المضات اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطف والكثافة والهشاشة والزوجة
والبلية والجفاف والخفة والثقيل وحصر الحكماء الملبوسات فيها وزعم بعضهم ان الملبوس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة و
اليبوسة اما غيرها فتمس بتوسطها ولعل هذا وجه تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلاة واللين وصرح
الامام الرازي بانها من الكيفيات الاستعدادية لا الملبوسات عند التماس تفاعل من المس والاتصال به اى بالبدن وكل
حاسة الجائر الجور متعلق بين قدم الحصر اى من الحواس الخمس يوقف بلفظ المجهول من الوقوف وهو الاطلاع اى يطالع بتشد
الطاء على ما وضعت الجائر الجور مفعول ما لم يسم فاعله اى تلك الحاسة له يعنى ازاله تعالى خلق كلا من تلك الحواس
لا دراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى لا يدرك
بحاسة منها ما يدركه بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر في بعض الحواس المقطوع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر
والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل في اللمس والبصر فان البصر قد يدرك نحو الملاسة والخشونة والرطوبة واليبوسة مع انها من
الملبوسات عندهم واللمس قد يدرك نحو المقدار للركة والسكون مع انها من البصريات عندهم واجيب بوجه آخر ان تخصيص
اضافي لا حقيقي لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر مع انها لا تدرك بالسمع والذوق والشم وهو كما ترى بعيد
عن العسائر بمراحل ثانياها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الإحس المذكورة مبصرة او ملموسة بالذات ثالوثها ان المراد
بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل ان هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز و

ان الاول

ان الاول

مع المراد بالجواز الامكان العقلي الذاتي لا الواقع ١٢

الفلاسفة القائلين بالامتناع والحق الجواز لما اذ ذلك اي الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس بل هو اسباب
 جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد لها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة قبل الاول وعند
 بدل عقيب واجيب بان المراد التأخر الذاتي ادراك الاصوات مثلاً فان قيل اليست الذائقة تلك حلاوة الشيء وحرارته
 معانها لا بل الحلاوة بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك
 الحلاوة والحرارة معاً فيصير قول المصنف بلا حاجة الى جواب الشارح الذي هو دعوى وجوب القوتين في اللسان بلا دليل وعندى
 فيه بحث لا دينافي قول المصنف لحواس محله مخالف لاجماع العقلاء عليه اثبات الحاسة السادسة مع ان في النفس كفاية
 ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضول العضو الواحد يكون فاقوى اربع الجاذبة والماسكة والمأخضة والدافعة بل ثمان كما
 في المعدة فان هذا القوى الاربع موجه فيها لجذب الطعام ومسكه وهضمه ودفعه ثقله وفيها اربع أخر لجذب غذائها اغني الدم
 المحلوب من الكبد امساكه وهضمه ودفعه ما بقي وكذا في الرحم لتدبير غذائه وتربيته للجنين كما تقر في علم الطب والخبر الصادق اي
المطابق للواقع فان الخبر كلام اي مركب من الكلمتين فصاعداً بالاسناد وهذا يشمل الخبر الانشاء يكون النسبة خارج يخرج الانشاء
 تطابق تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقوق بعضهم انها من
 اوصاف النسبة اولا والخبر ثانيا وان كان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اي الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به الضهير المرفوع للشيء والمجور للوصول اي الاخبار عن الشيء على وجه يكون هذا الشيء بهذا الوجه ثم ان اريد بالشيء
 النسبة فمأخوذة عن الوقوع واللا وقوع وان اريد به الموضوع فمأخوذة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والاول اقرب من حيث
المعنى لان الخبر عنه هو النسبة لا ذات الموضوع والمحمول ووافق بقول الشارح اي الاعلام بنسبة الثاني اوفق من حيث اللفظ
لتغييرهم عن الموضوع بالخبر عنه كذا افادة المصدق ولا على ما هو به اي الاخبار عن الشيء لا على الوجه الذي يكون الشيء بهذا
الوجه اي الاعلام تفسير الاخبار بنسبة تامة تطابق للواقع اولا تطابقه فيكون الصدق والكذب من صفات الخبر فمن ههنا
اي لانه يصير كون الصدق والكذب صفة للخبر والخبر يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر مشتق من التواتر اصله في اللغة ان يجي واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة واستعمل
 في التتابع والتوالي سمي بذلك لما ان لا يقع دفعة او دفعة عليه انه يجي ان يخبر القوم الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى
 الفلسفي الذي هو الا ان غير النقص وعندي انه تكلف بل الجواب انه لا نسلم ان يسمع احدا ناكلام جميع عظيم معاً بحيث يستيقن
 ان كل واحد منهم اخبر بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عز استقصاء كلام آخرين كما هو معلوم من العادة و
 الرجحان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية بل علم التعاقب هو ان يجي بعض عقب بعض والتوالي مشتق من الولاء
 وهو القرب ومعناه التتابع وهو الخبر الثابت على السنة قوم جمع قلة فيحتمل ان مذهب حصول لتواتر مادون العشرة كما هو رأي
 قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة تجوز لا يتصور توافقهم اصله المشي على طريق واحد مشتق من وطى الا قد امر

اى لا يجوز العقل توافقهم فسر ذلك لان تصوق التواطى غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطى بالاحتمال وذا لا يمكن الا بعد تصويره
 واورد عليه ان منع التجوز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب بانك لا تريد ان كذبهم محال عقلا بل العقل يحزم بصدقهم
 كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحمار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرا ممكنا على الكذب
 اى من حيث كثرتهم فخير الافراد الذى يفيد الجزم كونهم صالحا لا يكون متواترا ومصادقة مصداق الشئ بالكسر ما يصدق له
 صريفة الالة اى هى دليل كون الخبر متواترا ووقع العلم من غير شبهة فكل خبر يتردد العقل فيه فانه لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير
 شبهة صفة للعلم او حال عنه واورد عليه بانه مستدل اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه تأكيد وتوضيح لان العلم
 قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو من هب المحققين وشرط بعضهم في التواتر عددا معيننا
 يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضى الباقلا فى ما فوق الاربعة لان شهود الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلو افاذ خبر
 الاربعة يقينا لم يجب تعديلهم وقال بعضهم حاشا عشر لقوله بعثنا منهم عشرة نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام
 بجهد الجيايين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا ياتون باخبار الكفار قال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
 صابرون يغلبوا مائتين وهو فى غاية الزكاة لان الآية فى الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك
 من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان منهم الاربعة والنبي صلى الله عليه واله وسلم ماضى بنشر الشرع المفيد لليقين و
 قال بعضهم سبعون لقوله تعالى واجتار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليمعوا كلام الله فيخبروا قومهم بما امره نبي
 ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة وكلا لاله على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندى ان الاخبار متفاوتة وذلك فاذا سمعت ان
 جارية مخوم جازمت بعد قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقى ههنا بحث وهو ان العلم موقوف
 على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدوام اجيب بان الموقوف على التواتر هو وجو العلم والموقوف على العلم هو العلم يكون الخبر المتواتر
 وهكذا الحال فى كل معلول يستدل به على العلة الخفية فان وجو العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة
 يريد ان كون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضرورى حكم ضرورى لا يحتاج الى دليل موجب للعلم الضرورى هذا هو المختار عند الجمهور وذهب
 امام الحرمين وحجة الاسلام وابوالنسين والكففى المعتزليان الى انه نظرى كالعلم بالملك الخالية الماضية و الارضية الماضية تأكيد
 للرد على من زعم من السمنية وغيرهم ان المتواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع فى الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه هم مستدلون
 بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعاً واجيب بان تواترها ممنوع والبلدان بالضم جمع بلد النائية كهمى العين ومقتل
 اللام اى البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الارضية والاول اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ
 فى هذا البحث لتمثيلهم المتواتر بنحو وجو اسكنب وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الارضية لزم اما ان يكون قوله الخالية فى الارضية الماضية
 لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانا فى الزمان الخالى واما ان يكون المعطوف لغوا لان العلم بالملوك الماضية حاصل
 بالتواتر سواء كانا فى البلد القريب او البعيد وان كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى فى شرح الكلام
 مقامان احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانما نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لا استدلال فان ضرورة الضرورى

تثبت بالضرورة لا بالدليل وكما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيهها الاستدلال بوجود مكة شرفها الله سبحانه من قولهم مكة
 اذا نقص او اهلك سميت بها لانها تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك الجبار الذي يقصد الكعبة بسوق او تملك من الخد فيها او من
 المكاكة بالضم وهو فتح العظم لانها اشرف البلاد واصلاها وبغداد فارسي معرب اي بستان العدل وكان هناك بستان الملك نوشيروان
 يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون درجة وعرضها ثلاث وثلاثون درجة ومن عجائبها انها كانت داسا
 الخلافة العباسية دهر اطيلا ولم يمت بها خليفة وان لم ينس الا بالخبر راوثر عليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل علوانه حاصل
 بالتواتر فان العلم اسبابا اخر من الحدس والبديهة اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجرم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم حاصل
 به بالتواتر ضروري لا نظري وهذا مختار الحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى ان نظري واستدل ابو الحسين بان لو كان
 ضروريا لم نحتاج الى توسط مقدمتين والثاني باطل لان العلم بموقف على انه خبر عن محسوس وان الخبرين لا داعي لهم الى الكذب
 وكما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير موقوف على المقدّمين ولا ينافي جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بمثلين وبين
 وكل ما هو كذلك فهو زوج وقال الغزالي في رايته انه قسم ثالث بين الضرري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم الشيعة الامامية
 في وجه الجرم ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين
 لا اعتدال لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولها بالانسان لم ان الصبي لا يستطيع الكسب
 وثانيا بالانسان لم حصول التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا استبعاد
 لان ضرورة الضرري ضرورية لا كسبية ولا لزم التسلسل ولم يثبت ضرري ولا نظري قط ومن اعظم شبه المنكرين لافادة التواتر العلم
 خبر النصارى واليهود فانها متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر
 فيهم ونحن نقطع بان كذب لقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض
 اليهود لمستوحاة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبره الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقي عليه شبهة فيقتل
 ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب ثانياها ان رجلا كان ينافق فخرج ليبدل عليه فوقع عليه شبهة فقتل ثالثاها ان
 طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجد لصعقته الى السماء فلما خرج القى عليه شبهة عيسى عليه السلام
 فاخذوا اصابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه واما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال
 تمسكوا بالسبب ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدى غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بان كذب لان شريعتنا
 ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان
 الاضافة الى المفعول لطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى واوثر عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى في محاب
 بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكله تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سيجوهم
 للصليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب للشبهة التي صلب

عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصارت الميت حيا باصلها فاخذها و
 اتخذ اليوم عيداً وخبر اليهود بتأبث دين موسى عليه السلام فتواتره منوع إما مجمل فلا مصادق التواتر حصول اليقين ولم
 يحصل ولنا فيه نظران نفى الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر يتواتر عند قوم لا عند قوم وللخصم منوع وأما مفصلاً فالجواب عن خبر
 النصارى بوجه آخر أنه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه
 السلام وكانوا سبعة اوستة منهم مع قتلهم لا بعد اتفاقهم على الكذب واورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع
 العظيم كحرص الناظرين على مشاهدة نحوه واجيب اولاً بان المصلوب بعد القتل لا يتأمل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول
 وثانياً بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء فمما لا يتحقق المشاهدة اليقينية ودفع الجوابان بأنهم
 نقلوا انه صلب حياً وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضاً كان الشبه من حين اخذوه لا بعد القتل والصلب و
 الا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حسن لقوله تعالى لكن شبه لهم واورد عليه اولاً جانه لا شبهة باعتقادهم
 بل انما اخبر عما شاهدوا بابصارهم وثانياً بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اخبار الانبياء بحجوازان يكون رجل اخر تشب بصورة
 النبي واجيب عن الاول بما مرى انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والذين بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا
 عيسى عليه السلام فاین صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى متمثلة على مصلح كرفع درجة المقتول استدراج القائلين
 الى الضلال الشبهين فكانت جائزة واماني سائر الانبياء فتخل بحكمة البعثة فتكون من المجالات الوجه الثالث ما اختاره القاضي
 حسين الميبدى شارح هداية اثير المتكسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروجه مستدلين بقوله
 تعالى يعيسى اني متوفيك ورافعتك اتي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
 في سبيل الله امواتاً بل احياء وعن بعض المكاشفين انه راي حسين بن منصور الملاحج عيشي على الماء بعد ما صلب فقيل له
 الست صلبت اليوم فقال ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلواهم
 فالجواب عنه ان التوفى هو القبض على الدنيا وقيل الكلام على القلب اي رافعتك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
 وجهان احدهما ان نخت نصر الملك الجوسى قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت المقدس واورد عليه
الامة المتفرقة شرّاً وغلّاً باستحليل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع لانه قصد حرمهم وهذا يوجب اجتماعهم لرفع
 الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترع ابن الراوندى المتكلم الزنديق والفاكه الى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين فان قيل اراد على المقام
 الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اوخر عليه انه منقوض بخبر واحد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب
 بان قوله لا يفيد اليقين سائلة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقدم في الاصول
 ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب ان لقي بآية الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد ابى بكر
 انه كان واحداً وكشف المنازل ان علياً تحاكمه مع يهودى الى شريح القاضي وشهد له الحسن بن علي ومولاة تنبر فقال شريح لا شهادة

للمؤمن والمسلم فنفى لليهودى فاسلم لما رأى من عدالة المسلمين وامثالهم كثيرة نعم لا شك في ان خبر هؤلاء الاكابر يفيد ظناً قوياً وضمناً لظن
 في الظن لا يوجب اليقين فالوالمالم يكن كل واحد من الاخبار مفيداً لليقين فكذلك مجموعها كما ان كل واحد من النسخ لم يكن ابيضاً استحالة
 كون الكل ابيضاً عطف على قوله خبر كل واحد فهو معارضة ثانية جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لا يوجب اليقين
 نفس الاحاد قلنا انما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد فيجوز ان يكون خبر كل واحد ظنياً محتملاً للكذب والجميع يقيناً لا
 يحتمل الكذب وادعى عليه ان المدعى وجوب اليقين والجواب انما يعطى جوازاً لان رب سواه كان للتقليل او للتكثير تفيد جزئية الحكم
 واجيب بان القصص من الجواب ابطال ما ادعاه المعارض من ان كل مجموع فهو مساوى الاحاد في الضعف فمع كلية كاذب في ابطال اما
 وجوب اليقين انما ثبت بالضرورة لا بهذا الجواب كقوة الجبل المؤلف من الشعرات مع ضعف كل شعرة فان قيل معارضة للمقام الثاني
 الضرورى ان لا يقع فيها التفاوت بان يكون بعضها اخفى لا في الحقائق بل في البديهة ولا اختلاف اى لا يقع اختلاف العقائد في اثبات
 الحكم الضرورى ونفيه والا كان ثبوت عندنا في محتاج الى النظر ونحن اى والمحال انما نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين القوي من
 العلم بوجود اسكندر فثبت التفاوت والتواتر قد انكر فادته العلم بجملة من العقائد فثبت الاختلاف كالسمنية بضم السين وفخر الهميم و
 قد تسكن قوم من قدام عبدة الاصنام ينسبون الى سومنات بلداً في الهند طولها مائة وست درجات وعرضها سبع عشرة درجة
 وهي معظم عند الهندوس ويا فرعون اليها مسافات بعيدة ويؤمنون ان صنم سومنات يتحرك للحركات الاختيارية وان من زار لم يتناحر
 شراً الا في قالب بشراً للشيخ مصلح الدين السعدى الشيرازى في كسر صنم قصة ملحة وقيل منسوبون الى صنم لهم يسمى بمن البراهمة
 قوم من رؤساء كفار الهند منسوبون الى رئيس لهم يقال له برمن وقيل برهام وقيل هو اسم صنم نسبوا اليه قلنا هذا اى عدم
 وقوع التفاوت والاختلاف في الضرورى ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى لا من حيث خفاء الحكم ونفسه حتى ينافى البديهة
 بل بواسطة التفاوت في الالف بالفقر والكسر عادت كرفتن بحيز والالف بالضم اشتهر في هذا المعنى والعادة والممارسة والاستعمال
 والخطار بالبال بالحاء المعجمة والطاء المهملة التصق والبال القلب يريد ان قد يكون الحكم الضرورى محالاً بالالف به العاقل فيجد الاذعان
 به اقل من الاذعان بالمالوت اذ لا شك ان طبع الانسان لا يسارع في قبول غير المألوفات كما سرت في قبول المألوفات اما بعد الالف
 فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصوات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد ان قد يكون الطرفان في الحكم البتة
 ضرورىين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجوب ليس بعرض نجد الحكم في الاول اوضح منه في الثاني من حيث
 تصوات اطراف اما بعد تصواتها فلا تفاوت في نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هي المنازعة تبلا حتى طلبوا للعلو والكبر وقال بعضهم
 منازعة في مسئلة علمية لا لزوم للنصم واطار الفضل وعنادا بالكسر هو انكار حق الخصم للعدالة وقيل المنازعة في العلم مع عدم العلم بكلام
 صاحب دغالا لزوم للنصم كالسوطانية اى كاختلافهم في جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابرة المعاند لا يضر
 في بدهة الحكم ولا بطلت اليدهيات كلها التشكيك السوطانية فيها وانكارهم مع التشكيكهم غير مضر لاجماعنا واعلم ان للخالفين المتواتر
 شكوك كثيرة تذكرها لتحديد الاذهان والجواب عن الكل واحد هو ان التشكيك في الضرورى غير ممنوع الاول ان التواتر ممنوع عادة لان

كان اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد ورجاه به معلوم الوقوع والفارق وجو الداعي اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعي اليه
وقم الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثاني انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخرج جمعان بنقيضين دفع بان تواتر النقيضين محال عادة
الثالث ان الخبر المتواتر انما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا والعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يخبروا
عن زيد انما ابصر رجلا اخلا من الله سبحانه خلق رجلا اخر يشابهه كما ترى بين الطيور من التشابه بحيث لا يتم ايز وايضا قد ثبت
تصوير جبريل بصورة دحية الكلبي والملائكة يوم بد بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصوم كالا وجعل لها في الخارج والرابع انه
يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكر الجماعة ثم يذكر الجماعة فيزعم انه متواتر لا يقال لو كان كذلك لاشتهر منشأه
لان هذا غير لازم لانه قد يقع وقائع عظام ثم لا يبقى عنها اثر في الناس الخامس لو افاد علما فاما خبر ربا واما نظريا والاول باطل لان
يقبل التشكيك اذا قيل ان القوم اتفقوا على نشر الخبر له هبة او لرغبة والثاني باطل لحصوله لصبيان ولهذا التشكيك ذهب بعضهم
الى الوسطة السادس ملأ العلم الضرري خبر مجموع الاحاد عندكم والجميع لا يوجد في زمان واحد لان الخبر المتواتر في الاكثر يسمع
عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجو اللاحق وعدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع مستلزم العلم اما كل من احاد
حروف الخبر وهو باطل لتواتر العلة التامة على معلول واحد اما مجموعها وهو محال لان لا وجود له لانعدام كل حرف قبل وجو ما
بعده والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي المقوى من التأييد وهو التقوية اي الثابت رسالت بيان لحاصل المعنى بالمعجزة و
الرسول انسان قيل لم يقل رجل لان بعض العلماء ذهب الى نبوة مريم وفيه انه قول متروك لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
الا رجالا نوحى اليهم بعث الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية التقييد بالشرعية توضيح واللام عند الشاعر لاهم الغاية و
العابثة كقول الشاعر له الموت وابنا الخراب لا للغرض لان افعال سبحانه لا تغفل بالاغراض عندهم وخالفهم في ذلك المعتزلة
وبعض فقهاء الحنفية والمراد بالحكم النسبة الجزئية وقيل بالحكم الاصولي وهو خطاب الله المعلق بافعال المكلفين واعتراض عليه بانه
يخرج الاعتقادات وهي اهم ما يبلغه الانبياء وادرج بعضهم على التعريف او بانه لا يتناول من بعث لتقريدين غير كيو شع
لتقريدين موسى آجيب بانه مبلغ الى من لم يبلغ الدعوة سابقا وثانيا بانه لا يتناول النبي الذي اوحى اليه لتكميل نفع فقط
كزيد بن عمرو بن نفيل القرشي آجيب بوجه الاول التغير الاعتبارية الثاني انكاسلم انه لم يدع الخلق فقد وى انه كان يقول ايها
الناس هلموا الي فلم يبق على دين ابراهيم الخليل غيري الثالث ان نبوتك لم تثبت لمحمد بنى هزيمة ليس بيني وبين عيسى بنى كما
في صحيح البخاري وقد يشترط فيه الكتاب اي ان ينزل عليه كتاب بخلاف النبي فانه علم اعلم انه اختلف في النسبة بين الرسول
والنبي على هذا هب الاول انهما متساويان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفي شرح المقاصد ايضا ولكن يرد عليه قوله تعالى وما
ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية الثاني انهما متباينان فالرسول من جاء بشرع جديد والنبي من لم يأت به يدفع قوله
تعالى في اسمعيل وكان رسولا نبيا الثالث ان الرسول اعلم لان من الملك والانس والنبي من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان
النبي اعلم ثم اختلفوا فنقل بعضهم الرسول صاحب الكتاب ولا يشترط ذلك في النبي واعتراض عليه بما ترى من ان الكتب فانه

اربعة عشر نكاحها اربعة النواة والانجيل والزبور والفرقان والباقية تسمى بالصحف فعلى ادم عشر صحائف وعلى شيث خمسون
وعلى ادريل ثلاثون وعلى ابراهيم عشر وروى ان الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر قال بعضهم يشترط في الرسول شرع جديد
بخلاف النبي فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبي اخر كمن كان يدعو الى شرعية موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل
رسول كما في القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من ياتيه الملك والنبي يحى ان ياتيه الوحي بوجه اخر من الهام او منام
ثم ان ثبت ان النبي عام وجب ان يكون الرسول في كلام المصنف بمعنى من ارسل الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسل او يكون
بحازا مرسل من باب ذكر الخاص ارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل قسما ثالثا من الخبر الصادق والمعجزة التامة وتاويل
الآية اولها لغة او النقل من الوصفية الى الالهيية امر اى شى خارق اى مخالف للعادة اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل
تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار مألوفاً عند الطباع قيل هو جارى على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارج للعادة
تصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه بذلك او اراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج بالكرامة
والاستدراج والاهانة والسجود واعترض على الحد بان محم مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان التحليل بخارق وان
ذكره في الخوارق مجازا وتعليقا لتقف على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صد عنه الفعل الغريب فهو امر مآدى ان قلت فكنا
الكرامة تصد عن كل من باشر الولاية مع انه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا في استطاعة كل ما اراد بل
كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة الثانية لان لم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقه لان
ظهور الصدق متفرج على وجه الصدق ثالثا ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير افع بالاستقراء بل افادة
الاشعري واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة وتمام البحث سيجئ في النبوة ان شاء الله تعالى وهو
اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصل بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر
موقوف على الخبر فالحبر هو الاصل في افادة العلم اقول يريد عليه ان الخبر المقرون بالقرآن كذلك مع ان المحققين كالشارح عداه هما
يفيد العلم ويمكن الجواب اولا بان المصنف بعد لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرآن قد تفيد العلم او الظن بلا خبر كما اذا بصرت
مريضا في دار ثم سمعت البكا والنوح فابصرت النساء يلطن للحداد والكفن والحنوط حاضرا بخلاف خبر الرسول فانه لا يمكن كسب
مدلوله بدون الخبر اى النظر في الدليل تفسير الاستدلال وهو اى الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اى
الوصول واختار صيغة التكلف لاشتغال الاستدلال على التكلف المتقن بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون
الدليل دليلا فان الرمان او التفاح مثلا دليل على مبدءه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان الاشاعرة على ان حصول العلم
بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة ثم انه يجوز ان يكون الامكان خاصا او عاما لكن الاول بالثاني انسب و
الثاني بالاول بصحيح النظر فيه اى بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند الكوفيين والليبان عند البصريين اى الصحيح
من النظر وهو ما اشتمل على شرائط الاتصال على ما فصل في باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد بكان النظر الفاسد

لا يوصل وهل يستلزم الجهل نفيه ثلثة مذهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قد يما اوصل النظر الى استغناء عن الصانع وقال الجمهور لا دال لكان نظر المحقق وشبهه للبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط استلزم الجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضرب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين من الشكل الثاني فانها لا توجب علما لصوابا ولا خطأ الى العلم بطرب خبري قيد بالخبري احترازاً عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة و الجدل والشعر لان الظن ليس علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم ذلك المؤلف قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصيغة التأليفية من تقديم مقدمة وتأخير اخرى وخلاف الاستلزام لذاته قوله آخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استدلالا ما للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيضاً من عالم العقول بلا تخلف والا لكان الفيضان متوقفاً وتركه اخرى ترجيحاً بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى العادة الالهية جرت بخلق العلم بعد النظر الصحيح مع جواز التخلف لان الصانع مختار الاختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كاجباب تحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للاشنين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير حادث استحتم ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا ويحكى عن القاضي ابى بكر وامام الحرمين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق ولكن السيد السند ذكر في حواشي العنودي انه لا استلزام بين الظن وما يوجب بل لا انتقال اتفاقا واورده على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظرد فعم بان المراد الاستلزام النظري وعندي ان الاستلزام ليس لذاته ولذا قد يحدث عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول لدليل على وجوب الصانع هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظري في القياس المركب بالترتيب لصح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وهما بحث وهوان في قولهم يصحح النظرية وجهان احدهما ان يراد النظر في احوال بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحادث فيترتب مقدمتان ثانياهما ان يراد النظرية في نفسه وفي احوال على الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد من قول لشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احوال مفرد في نفسه مركب لكن لا يصح الحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافي بالقياس الى القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه لا يثبت على مخالفة الاشاعرة والكلام في هذا التعريف امر شرعي بل هو مخالف اصطلاحى ولذا نجد كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم بالعلم بشئ اخر وهو مذكور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكرنا ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين والظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصون باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف اباحت احداهما ان يتناول الحد المستلزم لتصديق الحد والملزوم المستلزم لتصديق لازم البين كالاشنين للزوجية آجيب بان المراد بالعلم التصديقي ودفع بانه لو صح لا يمكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكسه

ويروى باننا لا نخص عام بل نعمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي ومثل غير خزين تانيها ان يستأنف القضية المستلزمة بعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا في العلم ولذا انعقادها مع العقل عن عكسها ثانياً ان العلم بالتجديت يلزم بالمقد متين اللتين انتجاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني رابعها ان نرى رجلاً يقاوم الأسد فتحكم او لا باننا مقاوم الأسد ثم يلزم منه العلم باننا شجاع فيدخل في التعريف اجيب باننا قياس محذور لا كبرى اي كل من يقاوم الأسد شجاع خامسها ان لا يتناول ما عدل الشكل الاول اذ لا يلزم فيها مع انهم يسمون دليل لا اجيب او لا باننا سائر الاشكال تسمى ادلة من حيث مجموعها الى الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانياً بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني ارفق لا مشترك ما في اعتبار اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولا شك ان الامكان لا يستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر الدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدّمات على ما قررنا شارح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق اجيب بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قوله هو العالم اضافي وثانياً بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثور جبر الى اثبات قول المصنف بوجوب العلم الاستدلال فيقال ولما كونه اي خبر الرسول موجباً للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يد اي من جانبه تصديقاً في دعوى الرسالة والدليل على تصديقه الله تعالى علم حاسي يحصل من وقوع الخارق موافقاً للدعوى عند التحكك واما مدعى لا الوهية فالبدعيمة قاطعة بكذب فخارق لا يفيد العلم بان الله تعالى صدق بل يفيد العلم بان الله تعالى استدجحه لامتحان الخلق او لما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا محالاً لدعواه فان مسيلة الكذاب عاراً هو فعمى وجر في بير عذاب فمحرم وبالحكمة فلا تخليط ولا اشتباه ولله على ذلك كازا صدقاً فيما اتى به من الاحكام الشرعية اذ المعجزة دليل قطعي على صدقه فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قررناه وفي بحث من وجهين الاول ان المعجزة قائما تدل على صدق الرسالة لا في كل حكم اجيب بان المعجزة تدل على ان من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب وعندى فيه نظر اما اذ لا فلا زائدة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فبدى واما ثانياً فلا نجهل الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى يوجب بعضهم الكبرية وهو والصغيرة غير قابل للجواب يصحح بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان مراد الشارح بالاحكام الاخبار مطلقاً الثاني ان المعجزة انما تأتي في وقوع الكذب لا جوازاً فان العلم الحاصل بما عادي والعلم العادي لا ينافي امكان النقيض فان جزمنا بان اسطوانة البيت لم تنقلب الا ان ياتونا لا ينافي امكانه اجيب بان هذا التقرير على مذهبي الشيخ حيث قال خلق للمعجزة على يد الكاذب محال غير مقدّر الله تعالى ويمكن عندنا ان يجاب بان مرادهم الجواز العادي وهذا اظهر واذا كان صادقا يقرر العلم بضمونها اي الاحكام قطعاً واما كونه اي العلم الحاصل بخبر الرسول استدلالاً لثبوت قف على الاستدلال واستحضار عطف تفسيري انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شأن

اى كان خبر صاحب المعجزة فهو صادق ومضمونه واقع تفسير لكونه صادقا وهذا المقام بحثان الاول ادعى القاضي صلاح الدين
 البرمى على كونه استدلالا بان خبر الرسول انما يحتاج الى ثبوت الى الاستدلال اذ لم يلاحظ كونه خبر الرسول فيحتاج الى ان
 يقال هذا الخبر خبر الرسول خبر الرسول صدق اما اذا تصونا الخبر بوصفه ان خبر الرسول صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة
 بلا ترتيب المقدماتين ذكرهما الشارح خبر الرسول يوجب العلم الضرورى بلا حاجة الى الاستدلال اوجب بان تصو الخبر بعنوان انه
 خبر الرسول يتوقف على العلم بكونه رسولا وهذا العلم استدلالى لتوقفه على اثبات انه ادعى الرسالة واطهر المعجزة وكل من فعل ذلك فهو
 رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقفا على الاستدلال بالواسطة فهو استدلالى وفيه نظرون نظرية تصو الموضوع لا يتنافى بداهة
 الحكم بل الجواب ان كلامنا هو فى صدق الخبر من حيث هو خبر لا مقيدا بانه خبر الرسول وبداهة الثانية لا يتنافى نظرية الاول الا
 ترى ان ثبوت الحدث للعالم نظرى ولكن لو تصونا العالم بوصف الممكن فبدى كذا افادة المدقق الخيال الى البحث الثانى ذكر بعض
 المحشين ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف على مقدمتين متينتين عند جميع العقلاء وهما ان تصديق الكاذب قبيح و
 تكذيب الصادق قبيح فلما ظهر الله المعجزة عن الكاذب كان قبيحا وتبليسا للحق بالباطل وهذا سفسوف ولا يخفى انه لا يتم على
 مذهب الاشاعرة لانهم علموا لا يقبح من الله شئ بل انما يتم على رأى المعتزلة القائلين بالقيم والحسن العقليين اللهم الا ان
 يقال ان بعض الماتريديين يوافقون المعتزلة في ذلك والعلم الثابت به اى بخبر الرسول يضاهى اى يشابه العلم الثابت بالضرورة
 كالحسوسات اى كالعلم بالحسوسات واليدى هيئات والمتواترات يريد بالمضاهات انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يخلو
 بالضرورة وبات وقيل اراد انه علم يقينى واورد على الاول المصنف لا يقول بالتفاوت فى اليقين كما فى بحث الايمان ويجاب بان انكروا
 ونقصان اما التفاوت فى القوة والضعف فى الضرورىات فضرورى واورد على الثانى ان سائر النظرىات كذلك فالتخصيص غير
 موجب يجاب عنه بان قصد الرد على من جعل ظنيا وكان حقيقا بالاهتمام لبناء الشرع على التيقن اى عدم احتمال النقيض و
 الثبات اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذى يورث الشبهة الباطلة لدفع الحق واعتراض عليه بان عدم
 احتمال النقيض يشتمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعدا لغويل فانه احسن ان يفسر التيقن بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا
 او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والجهل وتقليد المجتهد المخطئ ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبول التشكيك اوجب
 بوجهين احدهما ان مواضع التاكيد يستحسن فيها التكرار وانما أكدوا على من قال هذا العلم ظنى ثانيا ان المراد عدم الاحتمال فى
 نفس الامر عند العلم لكن فى الحال فقط فخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فخرج بقول والثبات لان معناه عدم الاحتمال فى
 المال فهو اى العلم الحاصل بخبر الرسول علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت ولا اى وان لم يتحقق الاوصاف الثلاثة لكان
 محتملا وكذا ان لم يطابق او ظنا ان لم يجزم او تقليدا ان لم يثبت فيجوز ان لا يكون مضاهيا للضرورى فى التيقن والثبات ان قلت
 ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكره افيه وجهين الاول انه ذكر ما قصد المصنف من قوله العلم الثابت
 بضمنا على العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت بعلم بمعنى اليقين استدلال على ان مراد المصنف ذلك بقوله والا لكان

جهلا اى ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضاهاى الضرورى فى التيقن او تقليدا فلا يضاهاى فى الثبات و
 اعترض عليه ان العلم بمصطلح المتكلمين يتعمل فى اليقيني فقط نقوله يوجب العلم الاستدلالى كافى فى بيان كونه يقينيا وقوله العلم
 الثابت به الى اخره مستدرك اجيب اول ايات استعمال العلم فى مطلق الادراك مشهور فنقصده نعم الوهم الناشئ فى قول يوجب العلم
 الاستدلالى وثانيا بيان بعضهم انكر افادة خبر الرسول اليقين فإراد تأكيد المدعى عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله اسباب العلم
 ثلثة كان يعم اليقيني والظنى فأراد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير ادعاهنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين واعترض عليه اول بانه
 لا حاجة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقيني واما ثانيا فلا نكاح الانسب ذكره عند قوله
 يوجب العلم لانه اسبق واما ثالثا فلا ان المناسب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلا ان الفاء تشعر بانه خلاصة ما قبله
 واما خامسا فلا انه يلفظ قوله ولا لكان جهلا كذا افادة محقق الهند قدس سره وههنا ابحاث البحث الاول حكى عن جهل الاشاعرة ان
 الدليل الثقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اوله على العلم بمعاني الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة بالاحاد من نحو
 الاصمعي وسيبويه وعصمة رماها غير معلومة وثانيا على ارادة الخبر هذه المعانى وهذا يعلم بنفى التجنى والنقل والاشتراك وتخصيص
 العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى فان النص للمعارض للعقل فاول وهذا الامم ما يتعدى القطع بما و
 الحق ما ذكره المصنف انه قد يفيد اليقين فان كثير من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق شبهة
 كمعنى الدهر والسما عوصيفة الماضى والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم اليها قرآن مشاهد او منقول لحصل اليقين
 العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا تقطع بمضمون الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها بالبحث الثانى قال
 الامام الرازى وغيره الدليل الثقلى قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقليات فلا يحى الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات امور لا
 يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيها او اثباتا فلا معارض فيها من جانب العقل واما العقليات فيمكن للعقل بالجزم فيها باحد الطرفين
 فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال لا يجزم وتوقف صاحب المواقف فى ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم الحدى
 لا يشكك الاحتمالات وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيبات ان الخبر
 صاحب المعجزة اذ لا يحى يقينان متضادان واودع عليه ان حصول اليقين بالخبر موقوف على العلم بنفى المعارض فان ثابت الثانى بالاول دور
 واجيب بان حصول اليقين موقوف على انتفاء المعارض فنفسه لا على العلم بانتفاء البحث الثالث ذهب بعض المحققين الجامعين بين
 علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلى فى الاكثر ضعيف ولا يخلص له عن شوب الوهيات بل قد يعسر الفرق بين البديهي
 والوهي فلا يعيا بالبرهان الا معصوم اكلهم الشارع او كنف الصوفى المتحقق باتباع النبي صلى الله عليه وسلم وحسبك دليلا على هذا
 خلاف العقلاء وتعارضهم والاستدلالات وايراد الشبهات حتى لا يستفيد الناظر فى كتبهم الا تحيرا وشككا فان قيل هذا اى فادق خبر
 الرسول العلم اليقيني انما يكون فى المتواتر فقط واما اذا كان الحديث منقول بالاحاد فلا يفيد الا الظن كما تقر فى اصول الفقه فيرجع خبر
 الرسول الى القسم الاول اى المتواتر فلا يكون قسما ثانيا مقابلا للمتواتر قلنا حاصله منع المصرق قوله انما يكون فى المتواتر فقط الكلام اى

قولنا خبر الرسول يفيد اليقين فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من نبي بكسر الفاء اي العلم او تواتر عنه ذلك خبرا او غير ذلك كالاتهام ان امكن له
يجزم بخلاف العقلا في حواصل الجواب بان المراد بخبر الرسول هو الخبر الذي ثبتت انه خبره وليس هذا الثبوت منحصرا في التواتر في نفس الامر
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمعون منه فيحصل لهم العلم اليقيني بان خبر الرسول بلا تواتر بالمشاهدة ولا يمكن ان يخلف الله سبحانه في
بعض الاشخاص طريقا اخر للعلم بذلك من غير مشاهدة ولا تواتر كالاتهام الصحيح والمنام الصالح وادراك بلاغة الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم
واسلوب كلامه كما ترى عن كثير من ائمة الحديث انهم كانوا يميزون الحديث الصحيح عن السقيم بذوقهم كما يعرف احدنا الشعر البليغ عن غيره بالذوق
وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا حاد فانما يفيد العلم
لغيره من جهة في كونه خبر الرسول وهي اذا حاد يحجز عليهم الغفلة والهمم الكذب فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا لثبوته بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر التواترات والمسموعات الاستدلال لا يلازم
قول المصنف يوجب العلم الاستدلال قلنا حاصل الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضرورة
هو الاول والاستدلال هو الثاني والكلام في الاول العلم الضرري في التواتر هو العلم بكونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم لان هذا
المعنى اي كونه خبره هو الذي تواتر الاخبار به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان معنى
مسئلة النبي متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضرري في السمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع
وكونها عطف على ادراك كلام الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائل بالمشاهدة والاستدلال
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم الاول مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
رواه الشافعي في الامم عن ابن عباس ورواه الترمذي والدارقطني من حديث عمر بن شعيب عن ابيه عن جده عن فروعا وخروج البيهقي عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو عطي الناس بدعواهم لادعى ناس ما وراء جبال واموالهم لكن البينة على المدعى واليمين على من انكر وهذا
الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه يدور فصل المحكمات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وايتنا الحكمة
وفصل الخطاب علم بالتواتر ان خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتشليل ولا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى والمشهور ما يكون في
الاصل خبرا حاد ثم يشتهر بين العلماء في اخذونه بالقبول واعتراض عليه بعضهم بان كلام الشارح هنا وفي شرح المقاصد صريح في انه
متواتر فلا يدفعه الا بقول من هو اوثق منه وعندي ان الحق مع المدقق قطعاً كما يظهر للنظر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القولي
قليل حتى ادعى بعضهم انحصاره في قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبأ مقعده من النار وهو اي العلم بان هذا الحديث خبر الرسول
ضروري ثم علم منه اي من كونه خبر الرسول انه يجب ان يكون بالبينة على المدعى واليمين على من انكر وهو استدلال بان يقال هو خبر الرسول
وكل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق فهذا مضمونه حق فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم قيد بذلك لان الخبر الصادق بدون هذا القيد
لا يتصور في النوعين اجماعا فان الكذب قد يصدق لا ينصرف في النوعين المتواتر والنبوي بل قد يكون خبر الله تعالى فان ما اخبر الله
تعالى به موسى عليه السلام على الطور ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج قد ناداهما العلم القطعي او خبر الملوك لان ما اخبر به جبرائيل

الرنباء كان يفيدهم اليقين او خبر اهل الاجماع هو اتفاق المجتهدين من امت النبي صلى الله عليه وآله وسلم على حكم وقد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر
 ما اجمعوا عليه فهو حق والخبر المقترون بما يرفع احتمال الكذب اي خبر الواحد الذي كان مع قرآن عقلية دالة على صدقه كالخبر بقدم زيد
 عند تسارع قوم الدار استقبالا لونا فاش بعضهم في هذا المثال وقال هذا لا يفيد اليقين وذكر بعضهم مثالا او خبر وهو الخبر بموت زيد
 مع ازدحام الناس على بابيه يكون والنساء سوات الوجوه نائحات عليه والتحت والكفن والخنق حاضرون العقل يقطع بموت واعلم ان
 الخبر المقترون محل خلاف العلماء فالجمهور على انه لا يفيد الا الظن القوي وذهب النظام من المعتزلة ثم اقام الحرميين وحجة الاسلام الى
 انه يفيد العلم وهو الظاهر من كلام الشارح واستدل المنكرون بوجه اولها ان القرآن التي يذكرها قد تنكشف عن باطل فربما يكون
 قد تحققت سكتة ثم تغفل عنه او يريد السلطان قتله فيحتمل على النجاة بذلك واذا اخبرت السامع بحديث السكتة او السلطان تشكك اليقين
 لا يقبل التشكك اجيب بان القدر في قرينة خاصة لا يقدر في القرآن كلها الثاني لو كانت القرآن هي المفيدة للعلم بحال تخلف العلم عن المتواتر
 لفقد القرآن وهذا الحق سيخفف جدا لان النظام يقول لقرآن قد تفيد العلم لانها هي المفيدة فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القرآن
 بل قوى لقرآن توفر الخبرين الثالث لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند كل خبر واحد كما ان المتواتر لما اوجب العلم في موضع او جبه
 في كل موضع وهذا ايضا سيخفف لان النظام لا يجعل خبر الواحد مستقلا بالافادة بل مع القرآن فحيث كملت لزم العلم عند وقال
 الامام الرازي في الحصول القرينة قد تفيد العلم الا ان القرآن لا تنفي ان عبارات بوصفها ومن استقرأ العرف عرف ان مستندا اليقين
 في الاخبار ليست الا القرآن فثبت ان ما قاله النظام حتى انتهى ملخصا وهو ما فزع على القول بالقرينة الاول ذهب الاسناد ابو اسحاق
 الاسفرائني الى ان ما رواه البخاري ومسلم يعطي اليقين النظري وقال ابو الفضل بن طاهر كذا ما كان على شرطها وعندنا فيه نظر الثاني
 قال الامام ابو بكر بن نوري الخبر المشهور اذا كان سالما عن ضعف المرأة والعلل لقاعدة افاد العلم النظري الثالث قال الامام ابن حجر
 العسقلاني في شرح الخبئة الحديث الذي يرويه حافظ متقن عن مثله اذ لم يكن غريبا افاد العلم النظري كالحديث الذي رواه احمد
 ابن حنبل ويحيى بن معين عن الشافعي والثانفي والبيهقي بن سعد بن مالك قلنا حاصله ان الحصر يبنى على عادة المشايخ من
 المسامحة وترك التدقيق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق فخرج خبر الله وخبر الملك لانه سبب العلم
 للانبيا فقط مجرد كون خبرهم مع قطع النظر عن القرآن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخرج الخبر المقترون كالخبر بقدم زيد لا العاقل
 يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه بكون خبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة العامة للخلق اذا
 وصل اليهم من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكم خبر الرسول فلا يكون قسما آخر وخبر اهل الاجماع في حكم
 المتواتر على سبيل التجويز وذلك لان كل واحد منها خبر قوم يحزم العقل بصدقهم ولكن هذا الجزم يهدي في المتواتر ونظري في
 الاجماع وقد يجاب عنه اي عن النقص بخبر الاجماع بانه لا يفيد بمجرد اى مجرد كونه خبرا بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
 حاصل الجواب ان خبرهم غير داخل في المقسم اذ المقسم هو الخبر الذي يفيد العلم مجرد كون خبرهم مع قطع النظر عن الاستدلال بخبر اهل
 الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر بخبر المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالنا دفع الجواب بان خبر الرسول

ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا بل لابد من الاستدلال بانه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلال في كل صرح
 جوابكم لزم ان يخرج خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل الفهمه الشارح ولحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر الاجماع
 عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر في خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب في غاية
 الحققة واحسن من جواب الشارح بمراتب واما العقل في اللغة القيد يقال عقلت البعير اي قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا
 ادراك يمتاز به الانسان عن البهائم وذلك لانه كالقيد عن ارتكاب القبائح وهو قوة القوة كيفية في الشيء يكون مبدءا لفعله و
 تأثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدء الانفعال والتأثير وهو المراد ههنا للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح في عرف الشرع والعامة
 والمحققون على انه المشار اليه باننا نعلمت وانه العاقل والمكلف وهذا البدن الثاني واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يفرق
 الا لخلق سبحانه وقال الحكماء والصوفية والامام الغزالي جوهر مجرد ليس حلا في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف وقال
 النظام احدا كابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو المعتمد عند المتأخرين من الاشاعرة
 بها استعداد للعلوم الاستعداد تيارشدين وفي الاصطلاح كون الشيء قابلا لتأثير الغريبة والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة
 وقريبة اي بتلك القوة استعداد للتحصيل الفاضلة من المبدء الاعلى فيها ضرورية او كسبية والادراكات قيل عطف تفسيره
 قيل اراد ادراك الخواص وفيه ان حاصل البهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح المتكلمين وبالأدراكات
 ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدء الفطرة لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف
 على تكامل البدن وحواص هذه القوة اربعة اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة كما في الاطفال وتسمى لعقل
 الهولاني تشبها لها بالهيولي والمرتبة الثانية ادراك المتصورات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول ملكة الانتقال من
 العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات من الضرريات وتسمى العقل بالفعل المرتبة الرابعة
 حصول المعقولات عند النفس ويسمى العقل المستفاد وهو كمال العلم وهل يحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في ذلك
 الدنيا قيل لا والصحيح ان لا يبعد في الانبياء وكل اتباعهم وقد تجعل هذا الاسماء والمرتبات للنفس من حيث استعدادها وقد تجعل
 للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظرية ملحقة فاحفظ ولا تحبط وهو للعق بتشديد الياء اي المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد
 بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد الحاسبى احدا كابر الصوفية ومختار الامام الرازي غريزة الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها
 من اول الفطرة بمعنى مفعول من الغرب الغين المحبة فالراء الهمة فالبهية وهو ادخال الشيء في الشيء بحيث يستحكم فيه يقال غرنت الرمح
 في الارض يتبعها اي يلزمها العلم بالضرريات الباردة اخلت على مفعول العلم وفسر بما لوجوب الواجبات وامتناع المشتات وامكان
 الممكنات والمراد جنس الضرري فان العاقل قد يخلو عن بعض الضرريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصديق والتصدق
 الضرريان بمدركاتها كالآلة والعين لا يتصور ان ماهية الالوان ولذا قالوا ولا يصدر ان بوجودها تصديق الحس والوجدان بل
 قد تخلوا عن البدني الذي هو اقوى الضرريات لعدم تصور طرف القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الالات

هي الحواس الظاهرة والباطنة وقيد بسلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لعطل حواسه ^{الظاهرة}
لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وهما بحثان البحث الاول ان قلت كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد
اطلق العلم في الاول وخص بالضرريات في الثاني قلت المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان
حصول الضرريات بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المصطفى محذوف اي والنظريات ادب ان الباء للاستعانة
اي يتبعها علم النظريات باستعانة الضرريات وكلاهما تخلف البحث الثاني لا يخفى ان العقل يميز التعريفين على ما ذكرناه غير العقل لان
يتعلق به تكليف الشارع وان اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالفريضة الطبيعة المستحكمة
لا الموضوعية من اول الفطرة وان كان المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك به الغائبات اي غائب عن الحواس من الجواهر الغراض
والمفهرات وينبغي رادة النظريات منها خاصة بالوسائط اي الدلائل والحسومات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين النفس الناطقة
ولكنه اصطلاح غير معروف ولذا قال قيل يار عين الجوهر الذي يفيض القرعة العاقلة على النفوس كما يستعمل ولكنه غير مراد فلذا قال قيل ان العلم
ان العقل يطلق على معان كثيرة متخلفة ومتقاربة زيد ان ذكرها في ابحاث حفظ الناظر عن الخط البحث الاول فيما يسمى بالعقل و
هي امور فاحدها ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات باذن خالقها غير متعلقة بحجم
زعم انما اول ما صدر عن الواجب وانها كالات له في ايجاد غيرها وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل
المدبر لعالم العناصر وثانيها ما اثبت علماء الاصول الخفية بما دراهم وهو جبريل جسماني ثم اني حاث اول مخلوقات الله سبحانه مستدلين
بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يتماز به الانسان عن البهائم وقد ذكرنا تعريفات كثيرة متقاربة فمنها
قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واراد بالاستعداد ما يعي القريب والبعيد فالعقل يميز بين المعنيين
حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضرريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية ونظرية
ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضرريات ومنها العلم بالضرريات ومنها قوة تفرق بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل
بهذه المعاني ليس يحصل في المجنون ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحة يعرف عواقب
الامور وهو العقل المعاشي المستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف
في ان العقل الذي عليه التكليف اي معنى من هذه المعاني الثمانية فقل الاول ان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع
وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او كواحد ثم انما قد الشارع التكليف بالبلغ لان الادراك يزاد شيئا فشيئا من حين الصبي او يقوى
في حوالى هذا السن والوصول الى حد قويا بعد معرفة فقد الشارع بالبلغ لم يزلت معرفة البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان
العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها
فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذاهب علماء ما وراء الهر بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادنا بخلاف
الحكماء فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب

قرب المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صغر السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك ان كلما كان البدن اعدل اكمل
 والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلم زادت تناسباً بالعقل الفياض اكثر الفيض
 عليهم وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل و
 النصوص والى ان القلب كقول تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بما ينسب الى الامام بل حنفياً ان محل الدماغ لان الضوية اذا
 اصابته الواس ذهبت العقل ويمكن التطبيق بان كاسب العلم القوي الدماغية ومستقرة القلب وذهب الحكماء الى ان محل الادراكات
 الجزئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة وكذلك الكليات هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويرافقهم كلام الامام حجة الاسلام
 الغزالي وفي كلامه ان القلب يطلع على المصطفى الصورية وعلى النفس الناطقة والمراد به تلك النصوص هي النفس والله اعلم فهو
 سبب للعلم ايضاً كالحواس والخبر صريح بذلك اي يكون سبباً في العلم انما يعلم ما سبق لما فيه من خلاف السمنية بضمهم ففتحهم ثم من كفا
 الهند منسوبون الى بلدة سوت زعموا انه لا طريق الى العلم الا بالحس والملاحظة ثم من العجم ظاهرهم الرنض وباطنهم الكفر بمقتضى هم
 ابطال الاسلام قالوا لا جيل الى العلم الا الرجوع الى العلم الذي يأخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفى وزعموا ان
 ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفعله اهل السنة وكذا تفسير سائر النصوص بل لها معان اخرا لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات
 فنظر العقل لا يفيد علماً عندهم في شئ ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الاهليات قالوا العقل يفيد العلم في الفنون
 الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لا يعلم منتظمة على نظام يقيني لا في الاهليات بعد ها عن الفهم فها
 الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة والجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا فائدة في الطبيعيات ايضاً وهو المذكور في شرح المقاصد و
 ما ذكره هنا موافقاً لشرح المواثف حاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معتزلة الافكار فكانت حرية بالتاكيد ولم يكن باس في التكرار
 وكذا قول في الخبر يوجب العلم الاستدلال ولم يعتد بالخالف في الحواس لانكار ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استدل السمنية
 بوجه احد ها ان العلم بازال اعتقاد الحاصل بعد النظر حتى ان كان ضرورياً لم يظهر خطأه ولكن انزى المذهب تنقل وان كان
 نظراً بالزم التسلسل لا احتياج الى نظري اخر اجيب بان ما ظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والكلام في صحيحه الثاني
 المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معاً لان العقل لا يتوجه الى حكيم في ان واحد والمقدمتان الواحدة لا تنتج اجيب اولاً بان عدم الاجتماع
 ممنوع ولذا الحكم بالتلازم بين طرفي الشرطية وثانياً بان التوجه غير العلم والمقدمتان تجتمعان في العلم وان لم تجتمعا في التوجه الثالث
 للزم بان العلم الحاصل بعد النظر حتى يكون موقفاً على العلم بعدم النظر المعارض له وهو ليس ضرورياً وان لم يقع نظراً معارضاً لنظر
 ولا نظراً ولا تسلسل اجيب بان النظر لا يصحح يفيد القطع بعدم المعارض كما يفيد العلم بصدق النتيجة الرابع ان المطلوب ان
 كان معلوماً فطلب تحصيل الحاصل وان كان مجهولاً لم تعرف بعد الحصول انه هو اجيب بان معلوم من وجه ومجهول من وجه
 فيطلب المثاني ويعرف بالاول واستدل الملاحدة بوجهين أحدهما اننا نرى العقلاء مختلفين في عقائدهم اختلافاً عظيماً ولو كفى العقل
 لم يكن خلاف آتية بل الخلاف من الانظار الفاسدة ثانياً ان العقلاء يحتاجون في العلوم الضعيفة كالصرف والنحو الى المعلم فكيف

في العلم العقلية الصعبة أجيب بأنه يفيد الصعوبة لا الامتناع واستدل المهندسون بوجهين أحدهما أن ذات الحق سبحانه غير متصورة والتصديقات فرع تصورات الأطراف أجيب بأن التصور بوجهما يكفي ثانيهما أن اقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه واختلفوا فيها اختلافاً فاحشاً فقل مجرد وقل جسم حال في البدن وقل الدم وقل النفس إلى غير ذلك حتى قيل لا يعلم إلا الله تعالى فكيف يعرف بعد الأشياء أجيب بأن هذا يدل على الصعوبة ونحن نلها وقواها بنا على كثرة الاختلاف وكثرة تناقض الألفاظ أي الأفكار علة لاختلاف الكل على ما هو الظاهر أي لو كان العقل سبباً للعلم في النظريات لم يقع فيها اختلاف العقلاء لكن اختلاف العقلاء كثير فقل العالم قديم وقيل حادث وقيل الهوى ثابتة والجزء باطل وقيل بالعكس إلى غير ذلك فعلم أن العقل غير مفيد فيها وذكر المدقق أن علة لاختلاف بعض الفلاسفة لا السمنية لأن دعوتهم تعم الرياضيات وغيرها وليس في الرياضيات كثرة اختلاف فالدليل لا يكون مثبتاً لدعوتهم وعندنا في نظراً أولاً فلا نوجب شبهات الخصم بجمع ضائع وأما ثانياً فلا يكفي السمنية أن يكون نوع العلم النظري محل كثرة خلاف ولا ينافي قلت الخلاف أو انعدامه في بعض أقسامه والجواب أن ذلك أي كثرة الاختلاف التناقض لفساد النظر من بعض النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعلم نعم دل كثرة الاختلاف على أن التمايز بين الصحيح والفساد صعب لكن صعوبته لا توجب عدم أفادة النظر الصحيح ثم ذكر جواباً ثانياً على طريق النقض الإجمالي بقوله على أن ما ذكرتم من أن كثرة الاختلاف تدل على عدم أفادة النظر استدلال بنظر العقل ففيه إثبات ما نفيتم فيتناقض أي ثبت التناقض بين مدعاكم ودليلكم وهذا الكلام يدر ويتسلل أي يثبت الدور والتسلل ولا يخفى أن هذا الكلام يدل على الاستدلال غير مخصوص بالمهندسين ومن خصص بهم قال في إثبات التناقض أن نسبة عدم المعلومات الذاتية تعالى من قبيل المنظر والاهليات بقي ههنا بحث وهو أن الإمام الرازي قال لا نزاع في أن الظن يفيد الظن وإنما النزاع في أفادته اليقين ولعلمهم يدعون هذه المسئلة الظن لا اليقين فإن زعموا في جواب الجهم أنه أي ما قال السمنية وإشباهم معارضة للفساد وهو قول الجهم في النظر يفيد العلم بالضرورة بالفساد وهو قول السمنية أن كثرة الخلاف بطلان النظر والمخاص أن يقولوا لا ندعي أن ما ذكرنا استدلال ونظير بل هو دفع قولكم الفاسد بهذا الفاسد ومثل وقع في كلام الناظرين لا لزوم الخصم قلنا لا يخلو أما أن يفيد ما ذكرتم شيئاً من العلم فلا يكون فاسداً ولا يفيد فلا يكون معارضة لازمة للمعارضة إثبات ما انكركم الخصم فما لا يفيد الإثبات لا يكون معارضة وأوجز عليه أن فساداً في نفسه لا ينافي كونه ملزماً للخصم فإن قيل هذه شبهة مشهورة وأوجزها المنكرون للنظر كون النظر مفيداً للعلم اختلفوا في القضية التي هي محل النزاع فقال الإمام الرازي مهمل أي النظر يفيد العلم وقال لا مدي كلية أي كل نظري صحيح والمقدمات القطعية لا يعقبه ما ينافي العلم كالموت والنوم مفيد للعلم قال صاحب المواقف ما دعه الإمام سهل البيان لكنه قليل الجدوى إذ الجزئيات لا تثبت بالمهمل بل بالكلية قلت وعلى الكلية يحل كلام شارح أن كان ضرورياً لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين فلا ير عاقل ينكره وإن كان نظرياً لزم إثبات النظر بالنظر أي إثبات أفادة النظر المعين العلم بأفادة هذا النظر المعين العلم وتوضيح أنك ادعيت أن كل نظري صحيح فهو مفيد للعلم وهي قضية كلية نظرية لا بد لها من دليل فأي دليل اقمت عليه يكون فرداً من أفراد

النظر الذي هو موضوع تلك القضية الكلية فحكم دليلك وهو كونه مفيداً للعلم يكون مندرجاً تحت حكم تلك الكلية وهو كون كل
نظر صحيح مفيداً للعلم فلما ثبتت حكم الكلية المشتمل على حكم دليلك بحكم دليلك لزمت اثبات حكم دليلك بحكم دليلك وأنه دوس
قبل أي حاصل الضرر وهو توقف الشيء على نفسه وذلك لأن الضرر هو توقف الشيء على ما يتوقف على ذلك الشيء ودفع في كلامه
القدماء أنه تناقض وتوجيهه أن المتيقن بالكسر يكون معلوماً قبل أن يعلم المتيقن بالفتح فيلزم أن يكون الشيء الواحد معلوماً ومجهولاً
مفاداً وهو تناقض قلنا للجواب بوجهين أحدهما اختيار الشك الأول كما اختاره الإمام الرازي والضروري قد يقع فيه خلاف أما العناد وهو
انكار الحق عمداً لمر الخصم أو لقصور في الإدراك أي في تصور طرف القضية فالحاصل أن قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية بدعيية ولكن
وقوع الخلاف فيها العنادكم أو قصور عقولكم وهذا الخلاف لا ينافي في البديهة كيف تدانكر السوفسطائية البديهييات كلها فإن العقول متفاوتة
بحسب الفطرة أي من أول الخلقة ويحكي فيه خلاف المعتزلة زعموا أن العقول في الفطرة على السواء لأن التكليف على المكلفين بالسوية
فكلنا مناطه وهو العقل ثم يزداد في بعض الناس ثمرة العلوم والتمرن فالتماثل قلنا التكليف بكيفية أدنى مراتب العقل باتفاق من العقلاء
لعل دعوى الاتفاق من الشارح مبنية على عدم الاحتداد بالمعتزلة لانكارهم الظاهر إذ الفرق بين عقل الانلاطون وهبنقة وان ثمرن و
كسب الظاهر من الشمس واستدلال من الآثار لعله أراد الآثار الشاهدة عن أول العقول فأنظر بعضهم يتخرج من دقائق العلم والصناعة
مما لا يستطيع الآخرون دقيقه منها ولو بذل جهداً في تمام عمره وشهادة من الأخبار لعله أراد الأخبار الحكيمة عن العقلاء والمحققين ويحيى أن يراد
بالآثار الأخبار ومما أوباك فقط الأحاديث كقول عليه السلام هي ناصات العقل والدين وهو صحيح ويروي في التفاوت بين العقول اتحاد
أخر كثيرة إلا أنها موضوعة فمنها أن الرجل يكون من أهل الصلوة والجهاد ما يجزئ الأعلی قد عقله قال ابن القيم موضوع ومنها أفضل
الناس عقل الناس ومنها أنما يرتفع الناس عدداً في الدرجات وينالون الزلفى على قد عقولهم قال العقلاء في موضوعات وقد يردى تبارك
الذي قسم العقل بين عبادة وفي المختصر مرسل ضعيف وبالحجة ذكر غير واحد من الأئمة أن كل حديث في العقل فهو لا يثبت وذكر
بعض المحشين قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له ولكن دلالة على المطالب غير ظاهرة وقوله عليه السلام كلوا الناس على قد عقولهم
ولكنه موقوف وقوله عليه السلام أنزل العقل من السماء مثقالاً والمثقال درهم ودانقان ونصف جبة فقسم بين الثلاث فأعطى أربعة دنانير
للأنبياء ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف جبة لأهل الرساتيق ولا شك في أن كذب موضوع والجواب الثاني اختياراً
الشيء الثاني وهو مختار إمام الحرمين كما نال وانظري أي قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قد يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات لا يغير
عنده أي عن هذا النظر المخصوص بالنظر أي لا يكون الإثبات به محتاجاً إلى كونه نظراً من أفراد النظر فحينئذ لا يكون الدليل من أفراد موضوع
الكلية ولا حكم الدليل مندرجاً تحت حكم الكلية فلا بدور كما يقال قولنا مبتدئ العالم متغير وكل متغير حادث بدل عن المبتدئ يفيد العلم
بحدوث العالم خبرياً بضرورة أعلم أن من زعم أن المدعى مهمل يكتفى بهذه القضية الشخصية لا نادرة فإن نظراً ما يفيد العلم لكن يرد عليه أنه
يمكن للخالف أن يدعى في كل دليل اقتناه أن هذا ليس من أفراد النظر المفيد فلا بد من إثبات الكلية حتى ينطبق الحكم على كل نظر صحيح فلذا
أراد الشارح أن يجعل هذا الحكم كلياً فقال وليس ذلك أي أفاذهاتين القضيتين العلم بحدوثه خصوصية هذا النظر وهذا بالبديهة

لأننا نقطع بحصول العلم في كل تركيب يشاهده في صحة الصورة والمادة بل لكونه صحيحاً مقترناً بشرائطه من إيجاب الصغرى كلية الكبرى
 فيكون كل نظر صحيح مقترن بشرائطه مفيداً للعلم فحاصل الجواب أن المثبت بالفقر هو القضية الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر
 أعني قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم والمثبت بالكسر قضية شخصية ضرورية موضوعها ذات النظر المخصوص من غير اعتبار كون هذا
 الموضوع من أفراد النظر فالمثبت بالفقر حكم الدليل من حيث أنه نظر والمثبت بالكسر حكمه من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه
 نظراً فلا يلزم إثبات الشيء بنفسه لتغير الحثيثتين ثم اعلم أن لهم في تحرير النظر المخصوص الذي يكون عنوان موضوع الشخصية
 الضرورية عبارات الأول ما ذكره الشارح فالنظر المخصوص هو قوله قولنا العالم متغير كل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم
 بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحاً مقترناً بشرائطه انتهى فإذا جعلنا ذات هذا النظر المخصوص موضوعاً
 وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية الحاكمة بصحة كل نظر مقترن بشرائطه ونحن لا نحتاج في هذه
 الشخصية ألا إلى تصحيح الموضوع من حيث خصوص ذاته ولا نحتاج إلى أن نعلم أنه من أفراد النظر أم لا الثانية ما ذكره شارح
 المواقف وهو أن يقال النتيجة في كل نظرياًسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك
 فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل نظرياًسي صحيح حقيقة قطعاً فاما أن قضيتان بدئيتان تفيدان العلم بالضرورة فهذا هو النظر المخصوص
 فإذا جعلنا ذات موضوعاً وقولنا هذا القول يفيد العلم في القضية الشخصية الضرورية في تحقيق هذا المنع أي منع الدورية زيادة
 تفصيل لا يليق بهذا الكتاب فإنه قد اعترض عليه بأن الشخصية كيف تكون ضرورية مع اتحاد اخل في تلك الكلية في الواقع فاما أن
 تثبت بنظر آخر وهم جراً فيلزم التسلسل ادعى فيلزم الدراجيب بأن الشخصية ضرورية مثبتة بالكسر إذا اعتبرنا موضوعها من حيث
 ذاتها ونظريته مثبتة بالفقر إذا اعتبرنا موضوعها فرداً من أفراد النظر القضايا تختلف في ذلك بحسب العنوان فان قولك صانع العالم
 موجب نظري وقولك الواجب موجب بدئي كذا الفادة بعض المحققين ولا يخفى أن فيما اختاره إلا ما خلاصاً عن هذه التكاليف وما
 ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل فمن بيان للموصول والضمير للعلم وزعم بعض من يدعى العلم أن من بمعنى الباء والضمير للعقل
 بالبداهة اعلم أن لهم في البدئي والضروري اصطلاحات مختلفة تختلط على الناظر أيضاً في كلام الشارح نفع تخليط فلنقدم حكاية
 مصطلحاتهم فأحد ها وهو المشهور أن العلم ان حصل بالدليل نظري ويسمى الكسبي والاستدلال كالعالم بحدوث العالم وان حصل
 بلا دليل فضروري منقسم السبعة فمن ادعى البدئي لا يحتاج إلى غير تصديق الطرفين كالعالم بان الكل اعظم من الجزء ومنه فطري
 يحتاج إلى واسطة حاضرة معها كالعالم بان الأربعة منقسم بمساويين ومنه حسي كالعالم بالبصرات ومنه وجداني مدرك بالحواس الباطنة
 كالعالم بالجويع والعطش ومنه حدي كالعالم بان القمر مستضي بالشمس ومنه تجريبي كالعالم بان السامهه ومنه تواتري كالعالم بوجوب
 بغداد وثانيها أن العلم ان حصل بالدليل فكسبي ونظري واستدلال وان حصل بدنه بدئي وضروري منقسم السبعة ولا فرق
 بين الاصطلاحين إلا أن البدئي على الأول قسم من الضرري وعلى الثاني مساو له وثالثها أن العلم ان كان للقدرة مدخل في حصوله
 فاكساب منقسم إلى نظري حسي تجريبي وتواتري والنظر فظاهر ما الحسي فلا بد من الحس إلى الحس أو مقترناً اختياري أما الثلاثة الأخيرة فمفسرة على

مدخل في حصوله ضروري منقسم الى ادنى وفطري ووجداني ورابعها ان العلم ان استقل القدرة في حصوله فاكسبالي وهو الحاصل
 بالنظر والاستدلال وان لم يستقل فضروري منقسم الى اقسام السبعة فان الحسي والحدسي والتجري والتوحيدي وان كان للقدرة
 مدخل في حصولها لكن القدرة غير كافية فيها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدربل تترقب على امور لا نعلم ماهي وكيف حصلت
 خامسها العلم ان كان بلا اختيار فضروري والا فكسبي منقسم الى ضروري حاصل بلا استدلال واستدلال حاصل معه وفي تفسير
 الاختيار وجهان احدهما مدخلية الاختيار ثانياً استقلالها كما في الوجه الثالث والرابع ثم رجع الى الشرح فنقول لظاهر عند
 المصنف اختيار الاصطلاح الثاني ولا اعتبار على عبارته ولكن الشارح فسر بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل المحل في قوله
 ما ثبتت منه بالاستدلال فهو التسابي من باب حمل العام على الخاص نحو قولك ما يكون انساناً فهو حيوان ولا يخفى ما فيه من
 التكلف والذي حمل عليه توجيه كلام البداية وذا عجب كالتعامية نزك بيضها وتحضن بيض غيرها اي باول التوجه اي توجه
 العقل والبداهة في اللغة اول جري الفرس من غير احتياج الفكر اي النظر واورد عليه ان الحاصل باول التوجه في اصطلاحهم
 هو البدئي الاول وما لا يحتاج الى التفكير الاول والحسي والحدسي والتجري ونحوها ففي الكلام نوع تافراً لا فضل ان يقال من غير
 احتياج الى شيء اخر من نحو حس واحد من او تجرئة اجيب اولاً بانه اراد بالتفكر المعنى اللغوي لا النظر والمعنى من غير احتياج الى ملاحظة
 امر اخر من فكر واحد ونحوه ثانياً بان قوله من غير احتياج تفسيره قول التوجه فليس معنى الاول التوجه ما يخص الاوليات بل معناه
 عدم الاحتياج الى النظر وانما ذكر اول التوجه بياناً للنسبة بالمعنى اللغوي وفيه نظر لانه انما يصح لو حمل عبارة المصنف على الاصطلاح
 الثاني من ادراج الحسي والحدسي والتجري في الضروري ولكن الشارح حملها على الاصطلاح الخامس فانها في الاكسبالي فهو ضروري كما علم
 بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصو معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء بعد التوجه ومن توقف فيه حيث زعم
 ان جزء الانسان كاليد مثلاً قد يكون اعظم منه ومثل هذا التفادوت الفاحش انما يتصور بحسب العادة في الرجم عند تكون
 الجنين وهذا بانصراف اكثر النطفة وما يمد لها من دم الطمث الى خلق عضو احد اما بعد التولد فلا يتصور هذا العظم للفاحش
 في اليد عادة ولو قل ان اكثر ما يتوهم ولذا زعم بعض المحشين ان معنى الكلام هو انه يحسن ان يخلق الله تعالى يد انسان اعظم منه والمشهد
 هو التمثيل بالرجل وهذا ليس بعيد فان دار الفيل يعرضها من نفق بلغم وسواد فيها فتعظم جداً مع انها عضو عظيم فلا بعد ان
 يزيد على بقية البدن لم يتصور معنى الكل والجزء وذلك لان الكل هو مجموع اليد وبقية الاعضاء والجزء هو اليد فقط وقد يشكك
 برجحين آخرين احدهما ان الجسم مركب من الهوي والصور ولا يحسن ان يقال انه اعظم من احدها اجيب بان المراد الاجزاء
 المقدارية هي المتبادرة عند الاطلاق ثانياً بانه لا يصح عند القائلين بتركيب الاجسام من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية
 في الكل لا يتصور بدون ثبوت الاصغرية في الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء وما ثبتت منه بالاستدلال الى
 بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال من العلة على المعلول كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخاناً ويسمى الدليل بلياً
 بكسرتين فتشديد منسوب الى لم يكسر ففهم ان من المعلول الى العلة كما اذا رأى دخاناً فعلم ان هناك ناراً ويسمى الدليل انياً بكسرتين

فتشديد بالنسبة الى ان بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد ينحصر الاول باسم التقليل والثاني باسم الاستدلال للتفرقة فهي
الكتابي اي حاصل بالكسب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب اي استعمالها واصلها تلاق الشخصين بحيث يمس بشرة احدهما بشرة
الاخر بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات عطف تفسير للصرف في الاستدلاليات وكلاهما بالكسر اعجام الغين كوش زمان
وتقليب الحدقة اي تحريك العين نحو البصرات وسميت حدقة لاحراق الجفن بها اي احاطتها ونحو ذلك في الحسيات كوضع
الشموم على الانف ونشق الهواء ووضع الكف على الملووس ووضع الطعوم على اللسان وبالمجمل في هذا العلم الحسية يكون للاختيار ودخل
فيها بحيث ان شاء العقل كسرها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسرها بصرف الحواس عنها كتمقيض العين وسد صماخ الاذن فدخلت
في الاكتسابي وادرج عليه ان قولكم الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصو الطرفين والتوجه فينبغي ان يكون
الكتسابي اجيب بان المراد بالاسباب الاختيارية ما سوى تصو الطرفين والتوجه فالكتسابي اي اذا تقرر ان الاستدلال ما ثبت
بالدليل والاكتسابي ما حصل بالاختيار فالكتسابي اعم من الاستدلال لانه اي الاستدلال الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلال ككتسابي لان النظر في الدليل اختياري ولا عكس اي ليس كل اكتسابي استدلاليا كالا بصار بالكسري كالعلم
الحاصل بالرؤية الحاصل بالقصد والا اختيار فهو اكتسابي لا استدلاليا واذا عرفت هذا علمت ان حمل الاكتسابي على ما ثبت
بالاستدلال على ما قرره شارح هو نحو قولك ما كانا نألفه حيوان ولا يخفى على العارف باساليب الكلام انه غير جيد في
هذا المقام لانه يفوت المقابلة التي قصد ها المصنف بيقوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرري منحصر
في ما ثبت بالبداهة فينبغي ان ينحصر الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من عادة القوم ان المصنف قصد
تعريف الضرري والاكتسابي فالانصب تفسير حمل كلام المصنف على الاصطلاح الثاني من الاصطلاحات الاربعة ومما اورد على
تفسير الشارح انه يلزم على المصنف اجمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسي والتجري والحدسي والتأري لانها ليست تحصل
بادلا لتوجه حتى تدخل في الضرري ولا بالاستدلال حتى تدخل في الاكتسابي وقد يجاب بانها حاصلة باول التوجه على تسامح
المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيل الحدس والتجربة ونحوها كما مر في بحث حصر الاسباب ولذا جعلوها حاصلة بالعقل فقط
وازترس فيهما حدس او تجرئة ونحوها ولما الضرري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي كما في كلام المصنف ويفسر الضرري
حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق وهذا التفسير منقول عن القاضي ابو بكر الباقلاني اي يكون حاصلا من غير اختيار
للخلق وتفسير كلام القاضي بهذا ما اختاره الشارح ادخالا للحسي والاكتسابي والمعلوم من كلام السيد السند في شرح الموقف
ان معنى كلام القاضي ان لا يستقل تدلة المخلوق في حصوله فعلى هذا يكون الحسي من الضرري وقد يقال الضرري في
مقابلة الاستدلال ويفسر الضرري حينئذ بما يحصل بدون تكرر ونظر في دليل ومن ههنا اي من اختلاف اصطلاحهم في
تفسير الضرري جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابيا وهذا على التفسير الاول اي حاصلا مباشرة الاسباب بالاختيار
بعضهم ضرريا وهذا على التفسير الثاني اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر ان لا تناقض بين كلام صاحب البداية وهو الامام

نؤمن الدين البخاري ووجه التناقض انه قسم العلم الى ضروري واكتسابي ثم قسم الاكتسابي الى ضروري واستدلالي فجعل الضروري
 قيمة للاكتسابي اذ لا وقسمه ثانيا وهذا تناقض ووجه اندفاع التناقض ان الضروري الذي هو قسم الاكتسابي غير الذي
 هو قسمه وهو التناقض الاشتراك الاسمي حيث قال ان العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانه فانه لا ينقسم الى هذه الاقسام
 نوعان ضروري وهو ما يجد الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوهه قيل يدل على ان الوجوه زائد
 وهو خلاف مذهب الاشعرى وعندى انه اعتراض مخيف فافاضه كثيرا ما نفع بين اسمي الشئ لتغاير اعتباري
 تقول ذات الحق سبحانه ونفس زيد وتغير احواله قال نؤمن الدين كالصحة والمرض والجوع والعطش واللذة والالام ويشترك
 في هذا النوع جميع الحيوانات انتهى واكتسابي وهو ما يجد الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد اى كسبه وانما لم يظهر
 لتلاين هب وهم البتدى الى ارجاءه الى الله سبحانه وهو اى الكسب مباشرة اسبابه اى اسباب العلم وهذا ايضا يشترك
 فيه الحيوانات اذ لها الاصغاء وتقليب الحدة واسبابه اى العلم ومن ارجع الضمير الى الكسب فقد وهم ثلثة الخواص السليمة والخير
 الصادق ونظر النقل اراد توجه العقل لا النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظراى
 باول التوجه من غير تفكر قد مر البحث عليه فيما سبق من كلامه "ان الله كالعالم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع
 تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورث عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القسمين واجيب
 اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيرا الاول النظر ثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشايخ كما صرح في دفع هذا الايراد عن
 كلام الشارح وان لم يصح للجواب الاول هناك بعض كلامه كان مانعا عنه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهام قال المصنف
 والالهام المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس كما يقابل اللفظ في القلب بطريق الفيض يقال فاض الخوض اذا امتلأ
 بالماز حتى سال من جوانبه ثم نقل الاعطاء للخير الكثير بلا استحقاق وعوض وانما قيد القاء به لفائدة تبيين الاول الاحتراز عن
 الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير والشر فلا بد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم يتبع استعمالهم
 الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو
 مفيد اليقين قطعاً ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق خلافا لبعض الصوفية والشيعة مستدلين بوجه
 احدها قوله تعالى فاعلموا ان الله قد انزل الوحي على رسوله بالحق في القلب ان هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى اعلمها
 بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى وادعى اليك بالحق فاذ الهم اليها حتى عمرت المصالح فاما المؤمن اولى لا والله سبحانه
 شرح صدقه بنور اجيب بان كلامنا في المعنى الذي لا يدعى الله من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله
 سبحانه فيها العلم حتى عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى امن شرح الله صدقه للاسلام فهو علمه نؤمن من ربه اجيب بان
 المؤمن شرح صدقه بنو الاستدلال بالبراهين الحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنور الله اجيب اولا
 بانه موضع كتمان الصغاني وفيه نظران السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا باننا لا ننكر حصول العلم لكنه لا

بنحمله حجة على الغير وثاناً بان الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابضة سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن البر والاثم
 فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان انتاك الناس فجعل شهادة قلبه حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج و
 الحجاب عندي اولاً بانه في الامور التي يكون المستفتى اعرف بها من المفتي ككون الشيء ملكاً له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخصصين
 عالمان والى جاهل يتخاطبان وثانياً بانه امران يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
 السادس ان عمر كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الهامة حجة على الغير فمنوع
 ولذا كان عمر يدين عوالي الكتاب والسنة والدليل الشرعي لآلى الهامة واستدل في كشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجه احدها
 قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزعم الكذب بجزمهم عن البرهان ولو كان الالهام حجة لما تحقق عجز الكفار لاهم بمكدهم
 دعوى الالهام الثاني ان الواقع في القلب قد يكون مزاجاً كالوحى وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
 او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينهما قلت ذكر الصوفية التمييز بينهما اجيب بان يكون حينئذ
 استدلالاً لا اله الا الله الثالثة قوله عليه السلام من قرأ القرآن برأيه نليتبع مقعده من النار والتفسير بالراى المستفاد من النظر والدليل
 جائز اجزاء انعم ان الراى بلا استدلال مذموم حتى متعلق بالنفى يرد به اى بالهام الا عراض على حصر الاسباب في الثلاثة اى لو كان
 هاهنا سبباً للعلم لبطل حصر سببها في خمس وخبر العقل قالوا يمكن الجواب بوجه آخر هو ان الالهام مندرج في العقل كما ادرجوا الحدس
 والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان ايدى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء لانه المطابق لما سبق من
 قوله واسباب العلم ثلاثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا اهانة حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كمن
 اصطلم عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة باللبسائط والجزئيات فيه لف ونشر لهم في الفرق بين العلم والمعرفة
 اقوال احد هان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيط ان البسط في اللغة ضد القيد و
 منه سمي الرسيم بسيطاً لانه كالذاهب في الاطراف لا كالقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض بخلاف
 غير المركب فسمى بسيطاً وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانياً هان العلم ادراك الكلى والمعرفة ادراك الجزئى وقد ينسب الترجمة الاول الى علماء
 العربية والثاني الى الحكماء وعندى في الاول نظراً ناجحاً هم يزادون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بانه يقال
 عارف بالله لا عالم بالله ثانياً هان المعرفة ادراك مبين بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الرضوي في الذريعة ان المعرفة
 ادراك الشيء بتدبر وتفكر ففى اخص من العلم ولا يجزى استعمالها في البديهييات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات
 عن دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بانه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكى عن
 الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا
 لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على الاسماء توقيفية فيجوز ان يكون عدم
 الاطلاق لعدم الاذن وان صرح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندى المعرفة ادراك الاشياء بصورها واسماؤها والعلم ادراكها

بحقائقها سابعها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات تأمنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالكثرة لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بدل العلم موجه بما ذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشيء بل لفظ الصحة قد يرمي خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشيء لا صحة واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس افي عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي بسمن

وربان الاستدراك واجام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشين اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع او الالاقوع ومعنى الصحة مطابقة للواقع ومعرفة هذا الحكم هو العلم التصديقي ثم الظاهر انه المصنف اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق اى لاكثرهم كما يحصل بالحس والخبر والعقل وذلك لان اهل الالهام في غاية الندرة ويصلح للزام على الغير كما يصلح له العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والاى وان لم يكن المراد ذلك فلا شك انه قد يحصل به العلم لصاحب الالهام وحده فلا يصح قول المصنف ليس من اسباب المعرفة بل قد ذكر بعض الزكاريان العلم الصحيح هو الماخوذ عن صاحب الشرع والمعلوم بالالهام والكشف واما الاستدلال العقلي فضعيف ولا يجيد صاحبه مخلصا عن تعارض الأدلة وورود الشبهات بخلاف الالهام وهو لا يميزون بين الخطرات الرحمانية الشيطانية بنى الباطن وذكر بعضهم ان بعض العلماء دخل على الامام الرازي رحمه الله فوجده باكيًا فسال فقال ابكى على ضياع العمر في غير شيء قال كيف وانت امام الائمة قال كنت احكت مسألة بالدلائل وكنت كلما تذكرتها املت على صحتها برهانًا لا اشك فيه وهذا منذ سنين كثيرة ثم ظهر على الان انما باطلة مع ذلك فافان ان يكون كل ما عندي من العلم كذلك وقد ورد القول به في الخبر اى الحديث النبوي كقول له عليه الصلوة والسلام اتقوا فاسدة المؤمن فانه ينظر بنوا الله وضعفه بعض المحدثين والحق انه صحيح ودفع في بعض النسخ نحو قوله عليه السلام الحمدني ربي لم استخضر لهذا الحديث تخريجا ولم يذكره القاري الهروي في تخريج احاديث الشرح وفيه نظر لان الالهام الانبياء روي خارج عن المبحث واما الكلام في الالهام غيرهم وقد حكى عن كثير من السلف واقول للحق ما ذكره شارح لكن المصنف اراد حصر الاسباب لطلق العلم لا للعلم الذي يصلح للزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير اعلم انه يرد على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم فالاسباب خمسة فاجاب عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يورثه فرائض الله والواجبات والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يدينم على الصغار ولا يفعل ما يخل بالمرقة كالبول على الطريق والاكل ما شيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة بما اجمع السابقون وبوجه الاستدلال المذكور في اصول لفقه والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحكم ونفى علم غيره بحمل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاجماع السلف على ذلك وهذا الانباع يسمى تقليدا رعي في اللغة جعل القلادة في العنق ويكنى

به عن التسليم والانقياد ثم المعنى من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد لكن حدثت الأهواء المختلفة وصار المتهاونون
بالدين يبتغون الرخص من كل مذهب حتى كان أفعالهم باطلة تباها لجماع المركب كصلوة من ادعى ومن ذكره بفتوى الشافعي و
الحنفى فاتفق العلماء على الزام المقلد بمجتهد واحد ونظر في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في أهل لتدوين منهم كالعلماء الأربعة فاتفقوا
على أن يتقلد المجتهد أحدهم ويلجئ إلى الرجوع فالحنفي لا إذا غلب ظنه على أن غير هذا المجتهد أعلم ويحيز تقليد غير ما المذهب
فمسئلة واحدة استينافا ما بعد العمل فيها على وفق صاحب المذهب فلا إذا اشتدت الحاجة فيجوز الرجوع إلى تافى مذهب
آخر لفتى بحاجته وهذه القواعد مما تحفظ وقد يفيد أن الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال لف وشررتب أي خبر الواحد
يفيد الظن والمراد بالواحد ما لا يبلغ عدد التواتر الواحد الحقيقي والتقليد يفيد الاعتقاد القابل للزوال فإن المقلد قد يظهر له أن
المجتهد الآخر أكثر علما وصوابا فيقلده وقد يبلغ درجة الاجتهاد فيجد ليلا على خلاف ما كان يعتقده فيزول اعتقاده ومن عجائب
هذا الباب أن الطحاوي كان شافعي المذهب فقرأ في كتابه الحاملات إذا ماتت وفي بطنها ولد حتى لم يشق بطنها خلا فلا يحنيفة و
كان الطحاوي تولد مشققا فنقل إلى أرضي بمذهب رجل يرضى بهلاك مذهب الشافعي وصار من عظماء المجتهدين على مذهب
الحنفية وأما لا نجد فيهم بعد الثلاثة مثل الطحاوي وابن الهمام لاحاطتهما بعلم الحديث فكانا أرادوا العلم ما لا يشتملها أي كالمصنف
أراد العلم في قوله وأسباب العلم ما لا يشتمل الظن واعتقاد المقلد أي أراد العلم اليقيني فلا باس بخروج الأسباب المفيدة لغير اليقين عن
الحصر وألا أن اريد بالعلم ما يعلم الكل كما هو مصطلح الحكماء فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة وأورد عليه أن قوله كان للظن نينا في
ما سبق في تعريف العلم من الجزم بأن العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعاية لما اشتهر من تعميم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في حدوث العالم قال والعالم مشق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما يفعل به كالحاتم لما يختم به والطابع لما يطبع به نكذ لك
العالم لما يعلم به الشيء ثم غلب فيما يعلم به الخالق سبحانه أي الصنوعات لأن الناظر فيها يعلم أن لها صانعا فيطلق على مجموعها عالم وعلو اجناسها و
يجمع بالنظر إلى الثاني على عالمين وعوالم ولا يطلق على أفرادها فلا يقال زيد عالم ولذا قد يزعم أنه جمع لا واحد لله من لفظه وإن العوالم و
العالمين جمع للجمع أي ما سوى الله تعالى ما موصولة وسوى ظرف بمعنى غير منصوب بفعل عام محذوف أي كان من الوجوهات بيان
للموصول وفي احتراز عن الامور العدمية ما يعلم به الصانع بيان ثان للموصول أو الوجوهات والمشهور أنه من جملة التعريف للاحتراز
عن صفات الحق سبحانه ولكن الشارح اختار أخرجهما بقوله ما سوى الله فعلى هذا يكونا شامرا إلى وجه التسمية بعد تمام التعريف اعترض
عليه بأن الصانع لم يوجد في كلام الشارع وقد ثبت أن الاسماء الإلهية توقيفية وإجاب الشيخ نقى الدين السبكي بأنه قرئ في الشاذ صفة
الله بدل صيغة الله وقال آخرون لا حاجة إلى الشاذ لقوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء وأورد عليه أن الاكتفاء بالمصدر إنما
هو مذهب بعضهم وقال السيوطي بل جاء مصرحاً في الحديث عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن الله صانع كل
صانع وصنعه شأه الحاكم في المستدرك يقال عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان قيل جمع الأولين لا شتمها

على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الاخيرين الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن فيخرج عن تعريف العالم بقوله ما سوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وهذا مبنى على مصطلح الاشاعة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفات الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غيره لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ما سوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزاء من السموات وما فيها كالنواكب والملائكة والجن والارض وما عليها كالعناصر والواليد لما كان المقصود من هذا الكلام واضحاً وهو تعميم الحكم على كل موجد علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفلسفي بان يقول السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما البجرات فغير ثابتة عند المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد الارض نكاحاً منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة للحقائق والارض طبقات متصلة متفقة للحقيقة وقال الامام الزيدى جاز في مساندة ما بين الارضين حديث وليس بثابت ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضوان بفحنتين ومنها ان تعدد السموات معلوم للخاصة والعامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع ولذلك كانت العرب تستعمل السموات جمعا والارض مفردا ثم نزل القرآن بلغتهم وهذا الوجه من خواص الكتاب محدث اى يخرج من عدم الوجود خلافا لبعض الطبيعيين حيث زعموا ان يخرج نفسه من عدم الوجود وهم يصادمون البداهة في تجزيم الرجحان بلا مرجح وقد ينسب هذا القول الى يعقوب طيغى بمعنى انه كان معدوماً فوجد ضرر بذلك لا للفلاسفة قد يعترفون بان العالم يخرج من عدم الوجود بمعنى انه بالنظر الى نفسه معدوم وبايجاد الموجد موجد خلافاً للفلاسفة لا بد في شرح المقام من تقديم مقدمات المقدمة الاولى زعم ارسطاطليس رابعا في الجسم مركب من جهرين احدهما الهيولى وثانيهما الصورة الحالية في الهيولى وتسمى الصورة الجسمية ودليلهم ان الجسم متصل بذاته ولا مفصل فيه كما يشهد به الحسن فاذا عرض عليه الانفصال فلا شك ان المتصل الواحد انعدم وحدث متصلان ضرورة ان الواحد غير الاثنين ثم لا بد ان يكون شئ مشتركاً بين القسمين والتأني في الحالين والا لكان التقسيم اعدا ما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين الاخرين من عدم واللازم ما بطل بالضرورة فهذا المشترك هو الهيولى وذلك الامر المنعدم بالانقسام هو الصورة وانما كان الهيولى جوهر البقاء كما هو توارث الصور عليها وانما كانت محلا للصورة لانضمامها بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية بواسطة الصورة فللصورة اختصاصاً صناعاً بالهيولى وهو الحلول المقدمة الثانية قالوا الاجسام بعد اتقاتها في حقيقة الجسمية مختلفة الطبائع والا تشاركنا في الحركات والماء للبر تثبت ان في الجسم شيئاً آخر هو مبدأ تلك الآثار يسمى بالصورة النوعية لاجسام تتنوع بها انواعا وهي جوهر عند قوم وعرض عند آخرين المقدمة الثالثة الصورة الجسمية ماهية نوعية هي الجوهر الممتد في الجهات والموجد في كل جسم فرد منها ونسبة تلك الافراد اليها كنسبة زيداً عمر الى انسان والهيولى لا تنفك عن فرد من افرادها ويحيى توارداً افراد الصورة على هيولى واحدة المقدمة الرابعة الصورة النوعية ماهية جنسية تختمها انواع مختلفة للحقائق كالصورة النوعية للنار الصورة النوعية للماء نسبتها الى النوعية المطلقة كنسبة الانسان والفرس الى الحيوان المقدمة الخامسة الصورة النوعية قد تتبدل بصورة نوعية اخرى فينقلب نوع الجسم كالماء ينقلب هواءاً وبالعكس والهيولى في

الحالين وأحدة المقدمة السادسة الشكل هيئته تعرض السطح أو الجسم من إحاطة حد واحد به أو حد د فالحال الواحد محيط بالسطح كما في
الدائرة والجسم كما في الكرة والحد د المحيط بالسطح كما في الثلث وبالجسم كما في السيف ولترجع إلى الشرح حيث ذهبوا إلى قدم السموات
بمادة هابتشديد الدال جمع مادة والمراد بها الهوى وصوفا أي الصو الجسمية والنوعية وزاد بعض المحشين الصورة الشخصية
وهي أما الأشخاص الجزئية من الصورة الجسمية والنوعية اذ في كل جسم شخص من الجسمية وشخص من النوعية وأما عبارة
عن الأعراض التي يتمايز بها الأشخاص الماهية الواحدة وأشكالها أي الكروية وقد يزعم أن الأشكال عطف تفسيري للصور و
هذا جهل عظيم وبالحجة زعم الحكماء أنه لا حادث في السموات إلا الحركات الجزئية والأوضاع الجزئية التي شكل الأفلاك واحد
هو الكروية فما رجع للجمع قلت لأنه أراد الكروية القائمة بكل فلك أولان بعضها كرات مصمتة كالنواكب وبعضها كرات مجوفة
متشابهة النخ كالفلك الأعظم وبعضها غير متشابهة النخ كالمتمات و قدم العناصر وهي أربعة بالاستقراء النار والهواء والماء
والأرض جمع عنصر يضم العين والصاد وهو الأصل وسميت عناصر لأنها أصول المواليد الثلاثة أعني الحيوان والنبات المعدن
يزعمهم ولا يرى ما نفع ذلك من حيث الشرح بمادتها أي هيولياتها وصوفا المشهور من مذهب الحكماء أن هيول العناصر
قد يمتزجة مشتركة بينها وإن صوفا الجسمية قد يمتزج بالنوع والنوعية قد يمتزج بالجنس لا بالنوع أما قولهم أن الجسمية قديمة بالنوع
فمعناه أن نوع جسمية الماء مثلاً مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجوب بعض أشخاصها عقب بعض لأن هيول العناصر لا تنفك عن شخص
من نوع الجسمية وأشخاص الجسمية تغني وتحدث بالانفصال والانفصال والحاصل أن نوع الجسمية قديم وأشخاصها حادث وأما
قولهم أن صوفا النوعية قديمة بالجنس فمعناه أن جنس الصو النوعية مستمر الوجود أزلاً وأبداً بوجوب نوع منها بعد نوع وتعاقب
أنواعها بحيث لا يخلو هيول العناصر عن نوع من الصو النوعية فلم يزل نوع من العناصر في جوف فلك القمر وأما قولهم أن صوفا
النوعية ليست قديمة بالنوع فلا فالعناصر تنقلب بعضها ببعض فيكون عنصر النار حادثاً منقلباً عن الهواء وهو
حادثاً منقلباً عن الماء وهو عن التراب أو بالعكس فيكون كل نوع من تلك الصو النوعية حادثاً وجميعها قديماً هذا غاية في ضيق
مذهبهم لكن بالنوع أي لكن صو العناصر قديمة بالنوع وقد علمت أن مذهبهم قدم الجسمية بالنوع والنوعية بالجنس فكلام
الشارح يحتمل وجوهاً أحدها أنه أراد الصو الجسمية الثاني أن المراد بالنوع النوع الإضافي وهو يمتزج بالنوع والجنس فعلى هذا يكون
المراد بالصو ما يمتزج الجسمية والنوعية الثالث أنه أراد بالصو الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكن لم يرض بقولهم الصو رقة
النوعية قديمة بالجنس أما أولاً فلأن جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه وأما ثانياً فلأن حدث نوع من العناصر يشكل على قولهم بقديم
المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الأربعة باجماعهم فإن قدم المواليد يستلزم أن يكون كل من نوع النار والهواء والماء والأرض
قدماً وهذا يوجب أن تكون صوفا النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لأن القدم بالجنس إنما يكون في أنواع حادثات متعاقبة
بمعنى أنها لم تخلق قط عن صوفا ما تفسره على الوجه الأول أن العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية وعلى الثاني أنها لم تخلق
عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث أنها لم تخلق عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية

هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العلم عليه
 جواب عن سوال مقدّم تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقديم السموات والاعراض ونحن نجد هم يصرون بان
 ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب اننا سلمنا انهم يصرون بالحدث لكنهم يفسرون حدث العالم بمعنى آخر غير منافي
 للازلية وهو الاحتياج الى الغير تفصيل انهم يقسمون كلام من القدم والحدث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج
 الى الغير القدم الزماني عدم المسبوقية بالعدم والحدث الذاتي الاحتياج الى الغير القدم الزماني المسبوقية بالعدم والعالم عندهم
 قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام اباحت شريفة البحث الاول ما ذكره الشارح هو
 مذهب ارسطو من بعده من الفلاسفة وبعضهم مذهب اخر احدثها قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد
 اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الاخر ارجح فلعلة غير صحيحة ثانياً مذهب نيشاغوس وسقراط وقد مارا الفلاسفة وهو ان
 الاجسام قد يمتد قداماً حادثاً بصورها فزعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال اخذ الحكيم ثلثين
 هذا القول عن التواتر فقد جاء في السفر الاول من ان الله تعالى خلق جوهر افنظر اليه نظر الهيبة فذاب نصار ماء فارتفع من الماء
 دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء ثم اراه في المسند والاثر فيه
 متعاضدة ولكن ثاليس اخطأ في قدم الماء وزعم انقياس ان اصل الكل الهواء وقال فليطس النار قال ديمقريطس اجسام صغراً
 لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلالة فالتفت وصارت افلاكاً وعناصرها ثلثها مذهب جالينوس وهو التوقف وقيل انه قال للثدي يوم
 مرتبة الكتب عن ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدثه ولم يعرف ان الرشح هو المراج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الاشياء
 على نبينا وعليهم السلام اجمعوا على حدث العالم وان القول بقدمه كفر يحكي عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث فقهاً في المسئلة
 قدم العرش وهو قول شاذ لا يعاب البحث الثالث استدلال الفلاسفة على قدم العالم بوجه كثيرة احدها ان العلة التامة ان كانت
 قديمة فهو قديم لا يتخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى
 علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولاً باز العلة التامة قديمة ولكن وجوب الممكن في الازل محال وثانياً بانها حادثه اذ من جملة
 تعلق الارادة الالهية وتعلقها لا يحتاج الى علة لما ثبت من ان المختار قد يرجح احد مقدريه بلا مرجح كقدح العطشان وثالثاً بانها
 منقوض بما حدث في هذا اليوم مثلاً ثانياً ان تقدم عدم العالم على وجوه تقدم زماني لا يتصور الا بسبق الزمان على وجود العالم
 والزمان من جملة العالم فحدث العالم يتلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لازماني وليس قبل وجود
 العالم زمان اما حكم الروم بامتداد عدم السابق على العالم فباطل حكمه بامتداد للسافة الغير المتناهية حول علم الاجسام ثانياً
 ان احداث العالم في وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب اولاً بان المحال هو الرجحان بلا مرجح لا ترجيح المختار احد
 مقدريه وثانياً بان لا وقت قبل حدث العالم واول الاوقات من مرجح بكنه اولها ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله اذ هو
 اى العالم اعيان واعراض وخالف في هذا الحكم رجلان احدهما البخاري من المعتزلة قال العالم اعراض مجمعة ولا وجوب للاعيان

ثانيهما ان كيان من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير في قوله تعالى او
 للممكن وهو مفهوم مما سبق ان قام بذاته فعين ولا تعرض بفتحين وكل منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سبقين ولم
 يتعرض له المصنف اعسكت عن ذكر الكبرى ودليلها لا الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقاد كيف اى يليق به و
 هو مقصود على المسائل دون الدلائل قيل ينافي قوله ثم اشار الى دليل حدث العالم اجيب بان الاشارة غير الذكرا لعيان الغاء
 للتفصيل وزعم انها للفظ وكان الاحسن ان يقول فالعين لان التعريف للماهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام ابطلت معنى
 الجمعية وتارة بان التعريف هو العين المفرد المفهوم من الاعيان ما اى يمكن المراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود والعدم وانما فسر الموصول
 بالمكن لتلا نيثل التعريف الواجب تعالى يكون له قيام بذاته وبقرينة جعله من اقسام العالم اى نسرا الموصول بالمكن بقرينة ان
 العين قسم من العالم والعالم ممكن فليس تفسيره بعيد يجوز مثله في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح الحكماء فالعين
 هو الوجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضا فتالى الضمير ولم
 يقل معنى القيام بالذات لتلايد خل قيام الواجب تعالى بذاته في المعروف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التعريف عرف المتكلمين
 قبول الاشارة الحسية بانه في هذا المكان اذ في هذا الجهة واصلة في اللغة الاستقرار في المكان من قولهم حازة اذا احاطت لان المكان محيط
 بالمتكمن ومنه التحيز بالتشديد والكسر على نعيد للمكان بنفسه غير تابع تحيزة لتحيز شئ اخر غير نصب على الحال وتحيزة رفع على انه فاعل
 تابع واغترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب والشكل القائم به فان تحيز
 الجميع ليس تابعا لتحيز غير ذلك لا يسمى عينا واجيب اولا بالترام انه عين وثانيا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بل
 وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئه الذي هو العين وثالثا بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى اعيان ولا يفرض السرير
 مركب من نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعارض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج السرير عن المقسم بل
 مقصود ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد الحد بخلاف العرض فان تحيزة تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوع الضمير
 الاول للجوهر والثاني للعرض اى محله الذي يقوم به تفسير للموضوع والتقديم جعل الشئ قائما والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضع فالموضوع
 يجعله قائما ثم اعلم ان الموضوع والحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم
 من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنيا في وجوده عن الحال فيه كما تجسم المستغنى عن لونيه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا
 يستغنى عنه كالهوى فاذا جرحه جرح في وجوده عن الصورة ولا تستغنى الهوى في وجودها عن الصورة وهذا القسم مقوم بالحال
 فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فازلت تفسير الموضوع بالحل المقوم انما هو مبني على مصطلح الفلاسفة فلم فسر الشارح به
 اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد من وصفه بالتقديم احترازا عن المحل اللغوي كالكنس للما وثانيهما ان قوله
 الذي يقوم به صفة كاشفة لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قال تداء المتكلمين
 وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسر السيد السند في شرح المواضع بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وقال تدويرهم من هذه العبارة ان

وجوه السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى واجيب بوجهين أحدهما ان عبارة الشارح محمولة على التسامح ومقصودة اتحادهما في الإشارة للحسنة وفيه نظر لان تعليل عدم الانتقال بذلك لا يلائمه ثانيهما ان ما ذكره السيد انما يدل على المنايعة في المفهوم وهي لا تدل على المنايعة في الذات و مقصود الشارح هو الاتحاد في الذات ولهذا يمتنع الانتقال عنه اى يستحيل انتقال العرض عن موضوع الى موضوع آخر لانه لو انتقل لاندفع ذلك لان وجوده كان عين قيامه بهذا الموضوع فاذا انتفى القيام انتفى وجوده فكيف يقوم بموضوع آخر وعلم ان امتناع انتقاله مما اتفق عليه الحكماء وجمهور المتكلمين واعترض عليهم اذ لا بد للشعاع ينتقل من السماء الى الارض مع انه عرض اذ لو كان جسماً لحرق الزجاجات وثانياً بانما نجد العرض ينتقل الى الجواهر كزائحة المسك وحرارة النار برودة الثلج واجيب عن الاول بان الشعاع لا ينتقل بل يحدث على ما يقابل المضى وعن الثاني بان العرض يحدث في الجواهر من غير انتقال اما وجه الحدوث ففي الوجهين فنحن نالعادة الالهية واما عند الحكماء ففيض العقل الفعال بخلاف وجود الجسم في الخيزاي في المكان فان وجوده في نفسه امر وجوده في الخيزاي امر آخر ولهذا ينتقل عندما يينتقل الجسم عن المكان وعند الفلاسفة عطف على قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين معنى قيام الشئ بذاته استغناءً عن محل يقوم به صفة المحل والضمير الاول له والثاني للشئ وانما وصف المحل بالتقويم ادخالاً للصورة فانما جهر عندهم ومع هذا تحل في الهيولى ولا تستغنى عنها بل لاكتفى على قوله عن محل خرجت الصورة عن حد ما يقوم بذاته واذا وصف المحل بالتقويم دخلت لان الصورة لا تحتاج الى الهيولى في تقومها اى وجودها بل في تشكيلها ثم هذا التعريف يعم الواجب والمجردات الاجسام بخلاف تعريف المتكلمين فانه يخص الجواهر الفردة والاجسام وليس ذلك لمقصود بل لانهم قصدوا تعريف قيام الجوهر للجسم فقط ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الضمير الاول للقيام والثاني لما يقوم به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعتاً اى يشتق من اسم القيام ما يحل بالمواظاة على ما يقوم به كقولك في السواد والعلم جسم اسحق وزيد عالم وهذا يسمى بالاختصاص الناعت واذا علم قوليهم فلك متركب وسيف مذهب سواد كان اى المنعوت متحيزاً كما في سواد الجسم او كما في صفات الباري عز اسمه والمجردات هي جواهر مجردة عن المادة غير قابلة للإشارة للحسنة فهي ليست باجسام ولا مكان كالملائكة والنفوس الناطقة وانكر المتكلمون المجردات وقالوا كل ما سوى الله تعالى جسم او جزء لا يتجزأ او عرض او الملائكة والنفوس اجسام ازلت ما سبب اختلاف المتكلمين والفلاسفة في تعريف القيام قلت اراد كل من الفريقين تعريف الجوهر العرض اما المتكلمون فاحتزوا عن تسمية الله تعالى جوهر و صفاته اعراضاً وحصره بالممكنات في الجوهر الفرد والجسم وما يقوم بهما وسمى الاولين عيناً والثالث عرضاً بقصد وبالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يحتاج بعضهم عن تسمية الحق بسماحة جوهر و صفاته اعراضاً واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل وهو اى ما لا قيام بذاته من العالم قيل احتزوا عن الواجب تعالى ويريد عليهم انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصد ولا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض علم الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحيز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذان اما مركب من جزئين اراد للجزء الذي

لا يتجزئ نصاعداً أي أكثر من جزئين قيل الفاء بمعنى أو والفاعل بمعنى المصدر والمعنى أو مصدر صعوداً وهو الجسم وهذا من ذهب
 جم هو الأشاعرة فقل الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الأشاعرة لا بد له من ثلاثة أجزاء
 بان يوضع جزء بجانب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهرى من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين
 ليتحقق الأبعاد الثلاثة وهي الخطوط الثلاثة فان البعد امتداد منقسم وأقله جزءان أعنى الطول والعرض والعنف هذا اصطلاح
 غير معروف في اللغة والعرف إما لغة فلان الطول أطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد اتصافه بغيره على قوائمه و
 العنف بعد يقطع كل منها على قائمه وأما عرفاً فلان الطول هو الامتداد المفروض أو كذا والعرض ثانياً والعنف ثالثاً بشرط التقاطع
 على قائمه بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قائمه وأيضا هو سطح لا يمكن له أن يجيب بانهم أرادوا البعد
 المفروض أو كذا وثانياً وثالثاً مع حذف شرط التقاطع على قائمه ولكل ان يصطلح بما شاء وعند البعض من ثمانية أجزاء ليتحقق
 تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة وهو البرهان الجيائى المعتزلى قال لا بد من السطح من تقاطع بعدين على قائمه ولا بد في
 الجسم من سطحين جوهرين ثم اقل السطح الذى فيه تقاطع القوائم اربعة أجزاء فقل الجسم من ثمانية أجزاء فيوضع جزء بجانب
 جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين
 على قائم ثم يوضع اربعة أجزاء على هذه الأربعة فيحصل بعد مقاطع لكل من البعدين على قائم ثم اعلم ان الشارح اكتفى
 ببعض الأقوال وهذه أقوال آخر أحد ما قول ابى الهذيل العلاف من المعتزلة وهو ان اقل أجزاء الجسم ستة فانا اذا
 وضعنا على ملتقى الأجزاء الأربعة التى ذكرها الجيائى جزءاً من جانب وجزءاً آخر من جانب آخر حصل من هذين الجزئين
 بعد ثالث مقاطع على القوائم للبعدين الحاصلين من الأربعة ثانياً ما قول صاحب المواقف انه يكفى اربعة وتوضيحه بان
 يوضع جزء فيحصل الطول وبجانب الثانى ثالث بحيث يحصل العرض المقاطع للطول على قائمة ويوضع على الثانى رابع
 فيحصل العنف المقاطع لكل من البعدين على قائمة ويكون الجزء الثانى مشتركاً بين الأبعاد الثلاثة ثالثاً ما قول النظام المعتزلى زعم
 الجسم لا يتألف الا من اجزاء غير متناهية موجودة فيه بالفعل فاعترض عليه ابو الهذيل العلاف بان لا يلزم ان لا يقطع المتحرك
 مسافة قطرة لا يتحقق قطعها الا بعد نصفها ولا يتحقق قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم جرا وقلك يقتضى عدم
 انتهاء الانصاف الى نهاية فلا يمكن قطع المسافة الا في زمان غير متناه فاختزع النظام القول بالطرفة وهو ان المتحرك يقطع
 المسافة من غير ان يجازى بعض اجزائها والحق ان بطلانها بديهي وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بل يصطلح البعض
 على ان اقل الجسم جزءان وبعضهم على انها ثمانية حتى يدفع الى النزاع بان لكل احد ان يصطلح بما شاء فلا معنى للنزاع اذ من
 أمثالهم المشهورة لا مناقشة في الاصطلاح ولعله تعرض لصاحب المواقف حيث قال نزاع لفظي لا يجدى نقابيل هو النزاع في
 ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بارائه هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا فعلى هذا يكون النزاع معنوياً لا نقابان بحيث
 عنه في علم المعقول واغترض عليه بان حاصل النزاع اللفظي اللفظ الجسم على اى مركب يطلق ولا شك في انه نزاع لفظي واجب

بان النزاع اللفظي على نوعين أحدهما يرجع إلى الاصطلاح كقول النخاعة الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقول المنطقيين الكلمة لفظ دل على معنى مقترن
 بزمان ولا طائل في هذا النزاع ثانيهما يرجع إلى العرف واللفظ كخلافهم في أن الجاهلي من صحب النبي صلى الله عليه وآله ساعة أو مدة واحدة و
 هذا نزاع مفيد بما يقع في مباحث العقول ومنه نزاعهم في الجسم فالشارح إنما نفى كونه لفظيا راجعا إلى الاصطلاح بقى هنا بحث وهو أن بعض
 المحشين حاد في تطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال أثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشارح النزاع بالمعنى الأول وعند
 فيه نظر لأن كلام المواقف صريح في أنه غير نافع وكلام الشرح ناظر إلى أنه مفيد إلا أن يقال أراد صاحب المواقف أنه ليس كثير الحدوث احتج الأولون
 وهم الاشتاكة القائمون بالجسم ما ركب من جزئين فصاعدا واحتج بالتمسك بالحجة فإن يقال لأحد الجسمين المتساويين إذا زيد عليه
 جزء واحد أنه اجسم من الآخران بالكم قول القول أن قلت هذا مجرد فرض كأنه إذا كان جسمان متساويين إلا أن أحدهما يزيد على الآخر
 بجزء واحد لم يستطع أحد الحكماء أن يعرف زيادته ببصره لا كيل ولا وزن فضلا عن أهل العرف واللفظ قلت المعنى أنهم لو اطلعوا على كونه
 أن زيد يحكموا بأنه اجسم لما علم من عادتهم أو المعنى أن الفرضنا جمين كذا لك يحكموا بأنه اجسم فلو كان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
 بوجود زيادة الجزر أن زيد في الجسمية ولكنه قد صار أن زيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر كأنه فعل من الجسمامة بفقر الجيم بمعنى الضمامة
 تفسير للجسمامة والضمامة سطر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير العظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال اجسم الشيء
 بضم السين في الماضي والمضارع اعظم فهو جسيم كشراف وجسام بالضم وحاصل النظر أنه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الآخر أن زيد
 في الجسمية كما زعم المحتجون بل معناه أنه أزيد في الجسمامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لصفة بمعنى العظيم أو ربه عليه أنه
 لا فائدة في هذا المقام لأن الجسم لو يعمل إلا أسماء وعندى الشارح جملة على وهم المتدلين فإن استدلالهم يشتر بان الجسم للاجسم
 عندهم كالعلم واللام والاهما صفتان ولا فرق إلا بان الاجسم يدل على زيادة أو غير مركب كالجسم هذا مصطلح بعض المتكلمين والشائع في كتب
 الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جنة أو جزءا لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء لا مفيدا بالفرد وزعم بعض
 المحشين أن المصنف ذكر العام وأراد الخاص بقضية المقابل ونمشاء الفعلة عن الاصطلاح بمعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا أي لا ينفك
 بعض اجزائه عن بعضها انفكا كما حصل في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا هو أهلا فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات المتواترة لا
 فرق بين القسمة الوهمية والفرضية انتهى فالمراد بها غير طرف بل طرفان هذا غير ذلك وإنما جمع بينهما لبا اللفظ وقرن الآخرين بوجهين أحدهما
 أن القسمة الوهمية حسية جزئية على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لا تختص وضعاً ثانيهما أن الوهم قد يقف عن القسمة أما ولا فائدة
 لا يدرك إلا في الصغيرة جداً فلا يستطيع قسمة ولا تسمية الشيء إليها وأما ثانياً فلا فائدة جسمية لا تقدر على غير التناهي بخلاف العقل
 فإن فرضه يتعلق بالكميات المشتملة على الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعتراض عليه بان الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية التي في الحسوس
 كعددة زيد وصدقة عمر وأجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الأعيان المحسوسة بالبصر واجيب بان الوهم هو سلطان الخواص وهو آلات
 فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها وأما ما اشتمل من مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظ بقى
 شبهة بحث أن البحث الأول قيل فرض العقل مجرى في الحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد واجيب بان للفرض معنيين

أحد هما التقدير ^{وهو} يجري في الممكن والمحال ثانيهما التجويز وهو يخص الممكن وهو المراد منها البحث الثاني قيل في القسمة الفرضية كاف فأنها إذا انتفت
 انتفى الفعلية والوهمية بطريق الأولي آجيب بأنهم أرادوا المبالغة في تقسيمه فلم يربطوا بالأساس في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعاً ولا كسراً أي بأن
 يقطع مجسم ذي حدة ينفذ فيه أو يكسر مجسم صلب ثقیل يضرب عليه وهو الجزء الذي لا يتجوز ولم يقل وهو الجوهر بدل قوله كالجوهر
 احتراز عن ورود المنع فأنطوق قال هو الجوهر لأنه حصو غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج إلى دليل فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً قيل أي في
 أول نظر العقل وعندئذ مطلقاً لم يتم دليل قوي على إبطال المجرّدات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجوز بل لابد من إبطال الهيولى و
 الصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديد هائل مشتق من الهيئة الأولى وهو في العرف العام ما يتخذ من الشيء فالحشب هيولى السريد
 ثم نقله الحكماء إلى الجوهر المخصوص لأن أصل الأجسام والصيغ إنما مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب والتفريق من باب ضرب
 ومنه الهيل على وزن صبوا للمهيار الذي يرى متفرقاً ولذا يسمى بعضهم الهيولى التي في الأجسام هيار وذلك لتفرق الأجسام و
 ذكر الحكماء أن الجوهر خمسة أقسام العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم وذكروا أن الصورة حلت في الهيولى فحصل الجسم منها و
 الصورة هي الجوهر المتد في الجهات الذي يسميه العامة جسماء لكن أرسطاطاليس ادعى أن هذا الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل هناك
 شيء آخر يسمى الهيولى لا يدرك بالحواس بل إنما يعرف بالدلائل ولذا قد يسمى بالعنقاء وذهب أفلاطون إلى أن الجسم هو الجوهر المسمى
 بالصورة وأنه لا وجود للهيولى والعقول زعم الفلاسفة أن العقل جوهر مجرد عن المادة متسطبين الخالق سبحانه ومخلوقاته فافاضة الوجود
 عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى أنه لا يمكن أن تكون أقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة وذكروا أنها الملائكة بلسان أهل الشرع
 والنفس المجردة النفس هي الروح في العرف العام والشرع وللعقل في الشرع الإنسانى مذاهب فجاءة من أعلام أهل الإسلام يسكنون عن
 البحث فيها فالتبين أن علم الشرع مختص بخالقة قدس وبعضهم على أن الشرع جسم لطيف سارى في البدن كسريان الماء في الذود وأما
 الحكماء فقالوا الشرع الإنسانى مجرد مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بالأدخول فيه بل كتصرف الأمير في مدائن ملكه بالأحلول
 فيها وطابقهم على ذلك الإمام غزالي والقاضي ابن زيد الدبوسي الخنفي وبعض الصوفية وأما قيد الشارح النفوس بالمجردة لأن النفس
 تطلق بالاشتراك اللفظي على خمسة أشياء أحدها النفس النباتية وهي القوة المدبرة للنبات في اغتنائه ونموه وثانيها النفس الحيوانية
 وهي ما يدبر بدن الحيوان في حواسه وحركاته ثالثها النفس الإنسانية المجردة ذات العقل واستنبط العلم رابعها النفس الفلكية المنطبقة
 إلى الخلق في جسم الفلك وهي للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كعقل النفس الإنسانية ببدنه
 النفس المعروفة التجرد بزعمهم هي الثالثة والخامسة ليمت ذلك أي انحصار غير المركب في الجوهر الفرد واعتراض عليه بأنه يلزم قصور
 الدليل عن المدعى لأن المدعى حدث جميع ما سوى الله تعالى والدليل إنما دل على وحدوث الجسم والجوهر الفرد وأعراضهما وأجيب بأن
 المطلوب هو وحدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو منحصرون في هذه الثلاثة وأما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها
 ثم أعلم أن بعض المتكلمين استدل على إبطال الهيولى والمجردات بوجوه ضيقة أما أدلة إبطال الهيولى فمنها أن الجسم لو تركب من
 الهيولى والصورة لزم من تعقل تعقلهما واللازم باطل لأننا لا نتعقلهما إلا بالبرهان ودفع بأنه إنما يلزم لو تعقلنا الجسم بكنهه وهو متوحد

ومنها ان الهيولى لو لم تكن متميزة لم تكن جزء من الجسم المتميز وان كانت متميزة فاما بالاستقلال فبحسب واما بالاستقلال فهي صفة
 حالة في الصفة تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المدجحات فانظرها في آخر المبحث و
 عند الفلاسفة لا وجوب للجوهر الفريد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصفة لا من الجواهر الفريدة كما
 ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب ارسطو اتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه
 آخرون بالصفة وليس حاله في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجوب للهيولى واقرى ادلة اثبات الجزاء انه لو وضع كرة الكرة
 بضم الكاف وفجر الرء الخففة في اللغة الجسم المستدير الذي يضرب بالصوبحان ويلعب به ولجمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي
 الاصطلاح جسم مستدير يوجد في داخل نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح المحيط بذلك الجسم وتسمى
 تلك النقطة مركزها وهذه الخطوط انصاف القطر وبعبارة اخرى الكرة جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في
 الوضع وبعبارة اخرى جسم لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات
 الى ماهية الكرة هو الاول والاربعة الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام من البحث عن الاخيرين فمقدمتين
 المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجي بالفعل لان ماسوي الكرة محاط بالكثرة من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح
 بخط وان يكون تلاقى السطح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة هي قاعدة المخروط والثانيها سطح مستدير
 يتضيق الى نقطة هي راس المخروط فلا بد ان يكون فيه خط مستدير بالفعل ينتهي السطحان به ويتلاقيان عليه وكما للبنية
 مثلا فانه يحيط بماسة سطوح مستوية ويوجد فيها اثنا عشر خطا مستقيما بالفعل يكون ثمانية السطوح وملاقاتها وقس عليها
 سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوى اى ما يكون كل خط يفرض عليه مستقيما او المستدير وهو الذي يحد
 دائرة اذا قطع بالسطح المستوي كسطح الكرة والمخروط والاسطوانة واما ماسوي المستوى والمستدير فمركب من السطوح وان حكم الحسن مجازفة
 بانه سطح واحد اقلت اذا كان بعض سطح الكرة ابيض وبعضها اسود فلا شك في تلافيهما بالخط الموجي بالفعل وكذا اذا كان بعضها محاطا
 بجسم آخر فلا شك ان الفصل المشترك بين السطح المحاط وغير المحاط خط موجي بالفعل قلت مرادهم انه لا يوجد في الكرة خط من
 حيث شكلها فلا ينافي وجوب الخط من جهة اخرى كاللون في الملونة والمثلث في المحاطة المقدمة الثانية لا يمكن ان يوجد في سطح الكرة
 خط مستقيم ولنا برهان عليه يتوقف الاعلى انه اذا وقع خط على خط وحدث عن جنبه زاويتان متساويتان فهما قائمتان ثانيا
 على ان مساوي المساوي مساوي وثالثا على انه لا يمكن في المثلث زاويتان قائمتان ورابعا على ان الخطين المتساويين من المثلث يتصلان
 بالخط الثالث المسمى بالقاعدة على زاويتين متساويتين والاولان لا يحتاجان الى دليل والاخيران قد برهن عليهما اقليدس في
 السليم يحكم بحقيقتها ثم نقول لوجود في سطح الكرة خط مستقيم لا يخرجنا من مركزها خطين يقعان على طرفي الخط المستقيم فيحصل مثلث
 نسميه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المركز خطا ثالثا بين الخطين الاولين واقعا على الخط المستقيم فينقسم المثلث الاعظم الى مثلثين
 صغيرين فيحدث على الخط المستقيم اربع زوايا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المركز الى سطح الكرة متساوية لانها انصاف القطر فالزاويتان

يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اوله فلان كلام من معلومات الله تعالى و
مقدراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدرات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدراته واما ثانيا فلان راتب
الاعداد مبتدئة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدئة من العشرة والسلسل ان غير متناهييتين مع ان الاولى اكثر عشرة وايضا احاد العدد
اكثر من عشراتها وعشراتهما اكثر من ما هما مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة
انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدرات فالمراد منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه اما الاعداد
فوهية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعواهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة
والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما تدرك بالعقل لا بالحس لكن نظم الجليل وصغر الخردلة محسوس فالكثرة
والقلة محسوسة ثبت المتناهي اذ لو كان الخردلة والجليل كلاهما غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء ولا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشيء لا يمكن زواله عنه لكن
بحد الاجسام العنصرية وللواليد قابلية للانقسام فانه تعالى قادر على ان يخلق فيه لا افتراق الى الجزر الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالته
الافتراق فانه لو كان الافتراق محال لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه على تحذوف وهو قولك فالمطلب ثابت
ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز وهذا خلف لان
المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام عن الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اى افتراق ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما
لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا وهما فرضا وان اريد اعم لم
يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فانه سبحانه قادر على قسمته بالفعل اما عدم استلزام
تسمه الوهم والفرض قسمه الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اى كل واحد من الادلة الثلاثة على اثبات الجزء ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والشهيد انما طرد الخط ولكنه ليس بكل نقطة
راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانما نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية
والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالت في الجسم وهو النقاط والخطوط والسطوح لا
بالجوهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان
يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهر اثبت الجزء وان كان عرضا
فلها العرض محل غير منقسم ولا بد من الاتمها الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلل وهو الجزء لان حلولها اى النقطة في المحل ليس حلول
السر بان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشيء في آخره وان يكون وجوده في نفسه هو وجوده كذلك الاخر
هو قسمان احدهما سر ياتي وهو ان يكون المحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر كالبيان
في اللبن ثانيهما طر ياتي وهو ان يكون المحال طر في المحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط

اوسط ارجح ثم انقسام الحال بانقسام للحل انما يجب في السرياني اما الطرياني فيجب فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم
 فعدم انقسام الحلول لا يوجب عدم انقسام محلهما واجيب بان تماس الجسمين بجوهرهما ضروري والا لزم ان لا يكون شئ من الاجسام
 ملموسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه اخر من الجواب وهو ان الحلول الطرياني غير معقول لاننا نفرض نقطة هي طرف خط ثم نقسم
 الخط نصفين ونفرض انعدام نصفه الاخر بتغيير محل مثلا فنجد النقطة بجالها لم تتغير فنعلم انه لا مدخل لهذا النصف المنعدم فيكون
 مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا نصف النصف فيذهب التقييمات على مذهب الحكماء لا الى نهاية من
 غير تغير في النقطة فنعلم ان ما يتقوم به النقطة ليس الا محلا غير منقسم وذلك لان مقدار ارض الخط فرضه مقوما للنقطة امكن
 انقسامه وانعدام نصفه بلا تغير النقطة ومن المحال تغيير المقوم بلا تغير المتقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته و
 في السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا ظهرت عن دس العادة والتعصب عرفت انه حق واما الثالث والثالث اراد الاول
 والثاني فلا فلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانما اى الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا
 هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا
 لا للجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمه يتوقف عليها دفع الدليلين معانم خص كلا بما يرد عليه فقال وانما انقسم
 والصغر باعتبار المقدار القائم به اى بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة ومخلصه ان عظم الجبل وصف الخردلة
 ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل المقدار العارض للجسم وذلك لان
 الجسم يتخلل ويتكاثف كما ترى في الجديذوب فيكثر مقداره والماء ينجم فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء
 والا فتراق يمكن لا الى نهاية فلا يستلزم للجزء جواب عن حديث القدوة ومخلصه ان قدوة الله سبحانه على خلق الافتراقات
 في الجسم انما تستلزم للجزء لو كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لانهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق
 افتراقات غير متناهية فلا يلزم للجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فلا ان يوجد لها
 كلها واما ادلة النفي ايضا اى نفي جوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان ضعف ادلة النفي اقل وهي كثيرة منها
 ان يمين الجزء غير يسارية بالضرورة ومنها اذا اركبنا صفحة من الاجزاء فالوجه المضئ بالشمس منها غير الوجه المظلم ومنها اذا
 وضعنا جزء على ملققي جزئين انقسم ومنها جزير يضع بين جزئين او جسمين فان لم يجبهما لزم التداخل وان يحصل من
 الاجزاء حجم وان يجبهما ما س كل واحد منهما فانقسم ومنها ان الجزء ان كان مضلعا فهو منقسم وان كان كرويا بقى بين الاجزاء
 عند اجتماعها فجزء اصغر من الجزء فينقسم ومنها ان المتحرك السريع اذا قطع جزء فلا بد ان يقطع البطي اقل منه فينقسم كما
 في حركتي الشمس والظل وكذا الدائرة العظمى والصغرى من الرمح وقد استقصينا اجاباتها في كتابنا اسد المنتهى وكتابنا
 نبطاسيا ولهذا مال الامام الرازي هو العلامة ملاك المتكلمين المحققين ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي من
 اولاد ابى بكر الصديق كان اشهرى الاصول شافعى الفرع وهو الملقب بالامام في كتب الاصوليين والحكمة وقد صنف كتابا

كثيرة في الاصول والكلام والتفسير الكبير الصغرى على الجواب وشرح سورة الفاتحة في مجلد والسر المكتوم في العلوم في علوم الغيبة وكانت
صاحب وعظم مؤثر وبكار ووجد يحضر مجلسه بهمة اصحاب المذهب المختلفة فيناظره فيجيب كل سائل باحسن الاجابة حتى
تاب كثير من الكرامية وغيرهم ورجعوا الى السنة وهو منسوب الى بلدة رى والنسبة اليها رازي على خلاف القياس تولد في الخامس و
العشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعمائة بالري وقيل سنة ثلاث وتوفي بجمعة يوم الاثنين يوم عيد الفطر سنة ست و
ستمائة كذا في تاريخ الامام ابي نفي وذكر بعضهم انه كان احسن الشكل جدا واحتمل ابره على ذلك برسم صورة حسنة على القرطاس
والنظر اليها عند الانزال كما ذكره الاطباء والله اعلم وقد يوجد في كلام بعض الصوفية شيء من الانكار عليه ذلك لما كان ينكر عليهم بعض
شطحياتهم وكلا الطرفين على الحق وقال بعض كبار الصوفية في علم الشرع لو لم يكفرنا بالكفرناهم وذكر الشيخ علاء الدلالة السمناني عن الشيخ
جمال الدين الحلي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم نقلت ما تقول في حق فخر الدين الرازي قال رجل وصل الى مقصود في هذه المسئلة
الى التوقف بل ذهب بعض الامته الى نفي الجزئية كلام الامام الغزالي واختار القاضي البيضاوي منع القصة بالفعل وجواز القصة بالوهم وقال
ادلة المتكلمين توجب الاول والفلاسفة الثاني فان قيل هل لهذا الخلاف ثمة في باب عقائد الاسلام وفيه لطافة لا خلاف من الاشجار
الغير المثمرة قلنا نعم في اثبات الجهر الفرد بخلافه عن كثير من ظلمات الفلاسفة ومساكنهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهيولى والصورة فان برهانهم كما
موقوف على ان الجسم متصل واحد في نفسه واما اصحاب الجزء فيقولون الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وبينهما مفاصل صغيرة لا يدركها
الحس وليس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لا زال القادر المختار سبحانه يحفظها عن التفرق المؤدى صفة للاثبات والتاوية الا يصل الى
قدم العالم وذلك لان الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بالهيولى وتقريرة يتوقف على مقدمات الاولى ازا كان صفة وجودية لاها
تقابل الامتناع وهو عدمي الثانية ان الصفة الوجودية لا تقوم الا بوجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثه ممكن والا كان
واجبا وامتنع هذا خلف الرابعة كل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممكن والا كان عرض موجود لا بد له من محل
موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو كانت الهيولى حادثة لكانت مسبقة بهيولى اخرى ونقل الكلام الى الهيولى الثانية
فيلزم تسلسل الهيولات والتسلسل محال فالهيولى قديمة وهي لا تنفك عن الصورة ومجمع الهيولى والصورة جسم فيلزم قدم
الاجسام واجيب عن هذا الدليل بوجوه كثيرة منها ان الهيولى باطلة بطلان الجزء ومنها ان الامكان امر اعتباري لا وجودي لانه
لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن ويلزم على الاول ان يكون موصوفا واولى بالوجوب وعلى الثاني التسلسل اذا نقلنا الكلام
الى امكان الامكان وهم جزاوا الى نفي حشر الاجسام استدلال منكر والحشر بوجوه احدها ان العالم قديم لقدم الهيولى وكل قديم منتزع
العدم لما سيذكره الشارح في بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم يمكن الحشر لانه بعد فناء الدنيا ثانياها ان العالم قديم
لقدم الهيولى فالاشخاص الموجدية في الماضي من نوع الانسان وسائر الحيوانات غير متناهية فلا يمكن حشرها الا في مكان غير متناه
وقد ثبت ان الابعاد متناهية فالحشر محال واجيب عن الوجهين باننا لا نسلم ان الهيولى موجودة بطلان الجزء ثالثها ان الابدان
اذا تفرقت بعد الموت اندم صوراها الجسمية والنوعية بالانقسام وكل ما اندم فاعادته محال فاعادة الابدان باعيانها محال

للعلوي
جبل
بالنقل

واجيب بان ثبوت الصلوة الجسمية والنوعية موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول للجسم مركب من اجزاء
 مجتمعة بامر الله سبحانه من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وادعى بعض المحشين ان الحشر اذا كان عبارة عن جميع اجزاء
 متفرقة فالمسألة غير ظاهرة وهذا وهم كما ظهر لك مما قرأناه وكثير من الاصول الهندسية عطف على كثير من التراطيل والفلسفة انما هو
 على الحكمة الطبيعية والالهية ويجوز ان يعطف على اثبات ادعى الهبولي والهندسة بالفهم معرب انما هو بالفارسية المقدر سمي
 العلم الباحث عن المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضائل هذه الصناعة ارشيدس ومالا ناس واقليدس
 وانما كان اثبات الجزر مبطل الاصول الهندسية لان التمسك بها موقوف على اثبات الدائرة وبحثهم على ثبوتها انما يفرض خطا يتحرك مع
 ثبات احد طرفيه فيرسم الدائرة وهذا الجحجحة باطلة على تقدير ثبوت الجزر لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا و
 يدور بقية الخط حوله فيكون تارة على جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربه وشربه فيكون الخط في الاحوال الاربع مائتا للجزر
 في اربعة مواضع فيلزم انقسامه واذ ابطال انقسام الجزر بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين الهندسية
 التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزر فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزر فيلزم الدور المبني عليها ودوام حركة السموات
 الظاهر انما صفة لكثير من الاصول وادرج عليه بان ليس شيء مزاولة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شيء من الاصول
 الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام وتكلف بعضهم في الجواب بان صفة بعد صفة لقوله واثبات الهبولي
 على ينبغي ان يعطف قوله وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم ثلاثا يتخلل فاصل غفل بين الموصوف و
 الصفة ثم ان كون دوام الحركة مبنيا على الهبولي يتوقف على مقدمات اولى انهم زعموا ان الزمان شيء يقبل القسمة
 والزيادة والنقصان فهو كرم ولا يجمع اجزائه فهو كرم لا يجمع اجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت ان الزمان كم الحركة اي
 مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصل الا بالزمان
 فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه يمنع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستمرة
 اذ لو كان مقدارا مستقيما فلا يخلو اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع
 الزمان وهو محال او ترجع فتعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له رجوع على
 المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول الى غاية المسافة يقع في اثنى
 كذا الانفصال عنه يكون في اثنى فلو تابع اثنان لزم ان يكون معرضا من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها
 الحركة فيلزم تركيب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهبولي والصلوة فثبت ان بين الحركتين سكونا
 واذ ثبت ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة ومنقطعة ثبت ان مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك الاعظم
 ثم عموما الحكم في سائر الافلاك استحسانا دلنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء ثابت والهبولي والصلوة
 باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشريعة لا يستلزم قدمها وعدم نبأها بالانقطاع لا لشقاق وامتناع الخرق

والا لتيام ذهب اهل السنة الى انه يجزئ الخراق السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصروفة كقوله تعالى اذا السماء انشقت اذا السماء
انفطرت وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان فلما انفطرت السماء لزوم انقطاع
الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال الجزء وثابت الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادى وجه اقتراحه
بالخرق في الذكر انه قد يقع البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فيخرجون الافلاك قدامها وتلتهم خلفها و
يقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا وجه اخر في توجيه كلام الشارح وهو ان قوله المبني صفة لكثير من الاصول كما هو
الظاهر المراد بالاصول الهندسية هي ثبوت الكرة وحركتها بالاستعانة وهذا وان كان من مسائل الالهى او الطبيعى فكيفها من الاصول الموضوعة
في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكري مبادئ الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبعية كانت او الهية وتقريرا انه قد
يستدلون على دوام حركة الفلك بانهم كره جميع الاوضاع بالنسبة الى الكرة متساوية فثبتت على وضع يكون ترجيحها لغيره ثم يستدلون
على امتناع الخرق بان دوام حركتها المستديرة يدل على ان فيها مبدئ ميل مستديروا فخرقت لزوم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك
ميلان متضادان وهو محال ولا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه باننا اذا فرضنا دائرة
تتحرك على قطر من اقطابها ثبتت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة
لتوقفها على ثبات المحور والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت الجهر الفرد لم يثبت الكرة وما يفرع عليها من دوام الحركة
وامتناع الخرق فتأمل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا يجده في غير كلامنا وتري المتعلمين بل المعلمين لا يفوضون كنه هذا
المقام والله الموفق والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا لما في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او اختصاصا بخصائص
الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وبسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها
والاعراض الاجسام والتكليون لا يسمون صفات الواجب اعراضا ويذكرون للمجردات فاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي
الاجسام والجزء الفردية على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما فهم
اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصور به دون تصور هذا الغير فاذ ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة
فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخرين ولذا ذكره هنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس
تسمى المقولات التسع واذ اضم اليها الجهر صارت عشرة مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الالهي وهو حصول الشئ في المكان ثانياها
مثنى وهو حصول في الزمان وهما الجلولس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضوع وهو الهيئة الحاصلة للشئ من نسبة بعض اجزائه الى
بعض كالركوع والقعود رابعها الاضادة وهي النسبة تعرض الشئ بالقياس الى غير سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالابوة والبنوة خامسها
الملك بالكسر هو ان يكون الشئ كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقيصر والعمامة سادسها الفعل بالفعل وهو التأثير في الغير كالقطع
سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالاقتطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكليون وجعلوها هامة
انزاعية سوى الالهيين محققين بانها لو وجدت في محالها كان بينهما وبين محالها نسبة فنقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل احتمل الحكماء

بأن كوز السماء فوق الأرض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع وحكم بأن بعضها وهي وبعضها محقق ثامنها الكم ويسمى المقدار هو ما يقبل القسمة
 ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قيمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحية فهو الزمان
 وان قبلها فهو الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض وعمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق
 وليس هو الجسم الطبيعي للبحث عنه في الحكمة الطبيعية المركب من الهوى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم به بحيث
 عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بان جعل الشعبة مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم الطبيعي لا التعليمي
 تاسعها كيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوره على تصور غيره معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول
 المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضيق واللون او بالسمع كالصوت والحروف او
 بالطعم كالحرارة والمراة او بالشم كالرائحة والكيف الثاني الاستعداد وهو القوة والضعف اى عسر القبول من الغير سهولته كالصلابة
 واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحياة والعلم والقدره والارادة والصحة والمرض والطبوعة والجبن
 الكيفية النفسانية ان كانت راسخة يسهل زوالها او يتعدى سميت ملكة كحلاوة العسل والاحمال كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تنبئ
 حالها ثم تعقد ملكة كعلم المبتدى والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكليات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجة الفردية
 للعدن والمثلية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فان مهمه وراينا كثيرا من يدس الشرع ولا يعرف من
 تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم ويحدث في الاجسام والجوامى الاجزاء التي لا تجزى قيل هو من تمام التعريف
 احتراز عن صفات الله تعالى اوردته بلفظ التعريض كأنه لم يرخص به وذكر افيه وجوها أحدها ان الصفات غير اخلا في القسم و
 هو العالم ثانيها ان المراد بما الموصول في تعريف الجوه العرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظريا يسبى من تحقيق الشارح
 ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات ففى خارجته عن التعريف رابعها ان
 قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز غير متصور في الصفات وعند نافي الوجهين نظره هو ان المصنف اقتصر على
 قوله ما لا يقوم بذاته واما لفظة بل بغيره ففى من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح
 اخراجها ذكر المدقق وفيه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجب بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن
 الشارح وايام لفظ العرض بزوالها وعند نافية نظر اما اوله فلان الواجب حينئذ اخراجه حفظ الادب الشرع ولذا رجع المتكلمون
 عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعاً واما ثانيها فلاها لو كانت عرضا لمتنع بقاها عند الاشاعة وذاباطل كالا لوان
 ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هى معدومات متخيلات مستندة لا يحدث البياض
 في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الخارج بعد سحقه وفي شق الزجاج المنشق ويحدث
 الالوان الغريبة في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم
 الحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون والظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت

المظلم يرى من كان خارجاً عنه فعدم تربية اللون في الظلمة إنما هو لعدم وجوده واجب بان المانع من الظلمة المحيطة بالمرئي وأصولها مبتدأ
 قيل اعتراض السواد والبياض خبر قالوا جميع الألوان مركب منهما فإذا اجتمعا وحدها حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء
 متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار صار شعلة حمراء مع ان النار شفافة و
 ان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة
 بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراث حمرة فلون النيل وان خالط النيل حمرة فلون الاحمر وان وقيل
 للحمرة والصفرة والخضرة ايضا مع السواد والبياض فالاصول خمسة وينسب هذا القول الى المعتزلة والباقى بالتركيب متعلق بالقولين
 جميعا واستدل القائلون باننا نركب هذا اللون فتحدث الألوان ائرو وقال قوم جميع الألوان اصول اي لا يتوقف وجودها على التركيب و
 ان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب المحققون الى هذا وكل ظنون لا دليل عليها فالترقيق احسن وما يجب ان يعلم انه كثير اما
 يتعارض في امثال هذا المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعي لا نفي ولا اثباتا وانما يقع بحثها في علم الكلام
 لان الكلام يجري الى الكلام ولا باس في امثالها باختلاف احوال احوال على حسب قوة دليل وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه والا كان جمع كون
 وهو الوصول في المكان والحكماء يسمونه الاين وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على ربيعة اقسام الاجتماع
 وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطهما ثالث واعترض عليه بانكم فالتكون بالخلد فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلل فغير التعريف الى
 قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهي الوصول في المكان
 مسبقا بحصوله في مكان آخر والسكون وهو حصوله في المكان مسبقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة عما مر شأنه ان يتوسط
 فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف بالسكون على شئ من المذاهب ثم قال المحققون الكون حقيقة
 واحدة وتمايز الالاتم الاربعة انما هو بالحيثيات والاعتبارات التي لا وجود لها في الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى
 جواهرها افتراقا بالنسبة الى احوالها والطعوم وانواعها اي البسيطة تسعة وهي المرارة بالفارسية تلخي كما في الصبر وهو المراد الطعوم والخراقة
 بالفارسية تيزي كما في الفلفل والزنجبيل والملوحة بالفارسية شورى كما في الملح والعفوصة بالفارسية كلوكيري كما في العفص و
 الحموضة بالفارسية ترشي والقبض بالفارسية بستكي كما في البسر والقباض ظاهرة فقط والمشهور ان العفص يقبض ظاهر اللسان
 وقال بعضهم بالعكس وكل ان يصطلح بما شاء واعترض عليه بانكم لا فرق حينئذ بينهما الا بالشدّة والضعف وهما من العوارض
 والانواع المتماثلة بالذاتيات لا بالعرضيات والخللولة والدسومة بالفارسية چربی كما في السمن والزبد والبقاهة واللفة عدم
 الطعم وفي الاصطلاح طعم ضعيف بين الخللولة والدسومة كما في الخبز زعم بعضهم ان المعد في المطعم هو الاول تغليباً بعد
 القضية المطلقة من الموجبات ويتركب منها انواع لا تحصى كالخللولة والخراقة في العسل والخللولة والحموضة في البطيخ وزعم
 في هذه البارة سقطت وحذف ويوضحه في جامع التقارير في القبض طعم ياخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم ياخذ

ظاهر اللسان وحده "ف" مصحح

بعضهم ان كلام من هذه الانواع المركبة ليس طعما على حدته بل طعمان او اكثر لا يفرق الحس بينهما ولا يخفى ان كلام من الاولين محتمل و
 الرادح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة بل يعبر عنها بالاضافة كراحتة المسك او بعلام الطبع ومناثرة كالطيب والنتن ولهذا
 يختلف الطيب والنتن بحسب اختلاف الطبائع كما جعل اذادفن في الورد كاذان يموت ثم اذادفن في الزبل صح او يطعم من الطعم
 كالراحتة الحليقة والحامضة وذلك لان الهوا قد يكتسب كيفية الطعم فيدركها العصب التي تأتي من الدماغ الى اللسان والاهرامان فاعدا
 الاكوان من الاعراض كاللون والطعم والريح لا يعرض الا للجسم ولا يكون الجوهر الفرد لون وطعم وريح اما الاكوان فتعرض للجسم
 والجواهر معا واعلم ان نفى ما عداها عن الجوهر الفرد حكم مظنون من التمسك والذي حمل على هذا الظن امران احدهما ان الجسم كلما كان
 اصغر كان لونه وطعمه وريحته اضعف حتى اذا اشتد صغرا لم نجد له لونا ولا طعما ولا ريحا فالجوه الفرد احق بذلك لا يقال هي موجبة
 في الجسم الصغير ولكن يضعف الحس عن ادراكها كما في البصرات الدقيقة من بعد الانا نقول الشاهد على وجود المحسوسات هو الحس
 فقط فاما لا يشهد بوجوده الحس قط فيغلب الظن على عدمه اما البصرات الدقيقة فتدركها يد البصر ثانياً بما ان الحكماء ذهبوا الى
 ان حدث اللون والطعم والراحتة من توابع المزاج اعني الكيفية التي تحصل في الجسم المركب من اجسام مختلفة الطبائع فالامزاج
 له يكون خاليا عن اللون والطعم والريح كالحديد والاجسام البسيطة من الهوا والماء والخالص والنازل الى الصلابة عن الدخان فكذلك
 الجوهر الفرد اذ لا تركيب فيه اقلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض الخمسة باحدى الحواس الخمس بحيث قيامها بجوهر واحد بلا حاجة
 الى تركيب ومزاج كما يقتضيه اصول الاشاعرة اجيب بان كلامهم في الجواز وان لا يبعد عن قلة المختار سبحانه وكلام الشارح في الوقوع
 وما جرت به العادة الاكلمية هذا ثم اراد الشارح البرهان على حدوث العالم كما وعد من قبل بقوله كما سنبين فقال واذا انقرا العالم
 اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر ولم يتعرض لمعرض الاعراض اما اوله فلانه لا دليل على حصرها واما ثانياً فلان الكلام في
 حصرها طويل واما ثالثاً فلان المطلوب حدوث العالم وهو حاصل بدون حصرها فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
 حادث بالمشاهدة ثلث للحدث من المعاني فكيف يشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعنى متشابه
 للحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طرياقان العدم بالفقر اي عرضه كما
 في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد والحادث وادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه
 مبني على ان الظلمة عرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئاً وهو مختار الشارح
 في مصنفاته ويستدل عليه باننا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات النور
 فجعله جعل اسباباً فان العدم ينافي العدم هذا مقدم متنافق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قد ممتنع
 عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والا اي وان كان القديم ممكنا لزم استناده الى
 الممكن والاستناد تنجيه كرون اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع
 التسلسل فانه لو صدق ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد نفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار

حقيقتاً ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قلة ولا علة على الفعل والتحرك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذا صاد عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قد يما والمستند الى المرجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان ايجابيا في هذا الاثر فقط قديم اي مستمر الوجود ازلا وابدأ وكان الظاهر ان يقول والمستند الى المرجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كائنت في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتختلف تارة ترجحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وهما بحث لابد من العلم به وهوان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول المختار حادث واما اختلافهم في قدم العالم وحديثه فدار على ان الصانع موجب عند الفلسفي فاختار عند اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدل بالان تأثير الموجب في القديم اما في حال يقاؤه فيلزم ايجابا الموجب وهو محال واما في حال عدمه او حدثه فيلزم ان لا يكون قديما ومطلوب الرازي من ذلك ابطال قدم العالم واجباب الصانع وخالفهم في حكم الثاني سيف الدين الهمدي قال يجوز ان يكون سبق اليجاد بالقصد على الوجود كسبق اليجاد بالاجاب على الوجود فكما ان الثاني تقدم ذاتي لا زمني فكذلك الاول ولا اري هذا البحث ينفعنا الا اذا قلنا الصفات القديمة صادرة باختيار الواجب وفيه نظريتهم والشارح ادعى الضرورة في الحكيم وجعل خلاف الرازي والهمدي مكافئة واما الاعيان فلا تخلق عن الحوادث اي الاعراض الحادثية وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى اي انها لا تخلق عن الحوادث فمصادرها فلا تخلق عن الحوادث السكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر الفرد لا يخلو عن السكون في حيزه فان كان السكون مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز يعني فهو ساكن وفيه بحثان البحث الاول ان الجسم اذا حصل في مكان ثم انتقل عنه ثم عاد اليه صدق عليه تعريف السكون مع انه متحرك اجماعا اجيب بان المراد المسبقية بلا فصل البحث الثاني ان التعريف يصدق على الحركة الرضعية وهي ان يتحرك الجسم على نفسه من غير خروج عن مكانه كالفلك وسلاة المغزل اجيب اولاً بان المعرف هي الحركة المستقيمة وثانياً باننا نعرف بالحركة الرضعية بل نقول لابد فيما يزعم وضعية من الخروج عن المكان وان قل ولم يحسن والحق عندى في الجواب احد وجهين احدهما اننا نلزم انه مسكون في اصطلاحنا ثانياً بالان الجسم عندنا مركب من الجواهر الفردة وبينها مفاصل فكل جزء في التحرك الوضع خارج عن مكانه والجميع متصل واحد حتى يقال الجسم لم يخرج عن مكانه ان لم يكن مسبوقا بكون اخر فهو الظاهر ان المراد بالكون في هذه المباحث هو العرض المسمى بالان عند الحكماء وفسره بعض المحققين بالوجود على طبق اللغة وهو هو وهذا معنى قولهم الحركة كونان في مكانين في انين والسكون كونان في انين في مكان واحد يريد ان في التعريف مسامحة فلا يرد ان الحركة كون لا كونان وكذا السكون فان قيل قولهم الاعيان لا تخلق عن الحركة والسكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحادث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا فبطل المصير قلنا هذا المنع لا يضر بنا فيه من تسليم المدعى وهو الحادث على ان الكلام في الاجسام التي تعدت فيها الاكونان وتجددت عليها الاغصاء الزمان كالا فلاك والعناصر لا في الاجسام التي يعلم النظم حد وثما واعلم ان المتكلمين اختلفوا في

كون الحادث وقت حد وشهد فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلي الى ان لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلي ساكن لان
 الكون الثاني في ذلك الحيز سكون والكون الاول مماثل له فهو سكون ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح وعلى كل من القولين يبطل تعزيف
 الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير محل بمقصوده واما احد وجهي اى الحركة والسكون فلا منهما من الاعراض
 هذا في الحركة مسلم اما السكون فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض متأخريهم عرض لانه امر محسوس فلا بد ان يكون
 موجدا وهي غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل يندم ويتجدد مثلا في كل ان ولكن دليلهم عليه
 ضعيف كما يذكره الشارح في تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقضى السبقية
 بالغير اى كل حركة مسبقة بسكون او بحركة ولا زلية تافيهما اى السبقية وهذا دليل اخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهي كائنته
 على التقضى بالفارسية كزشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيرى وهذا دليل اخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز الزوال
 دليل اخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوه فهو قابل للحركة بالضرورة قيل المراد اليقين لا البدهية واستدل بعضهم عليه بان
 الاجسام متماثلة يصر على بعضها ما يصر على بعض وحركة البعض معلومة وكذا الباقي والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم
 عند الفلاسفة فلكي او عنصري والاول واجب الحركة والثاني جائز الحركة عندهم وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قد مر
 فالسكون يمتنع قد مر واما المقدمة الثانية اى ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل
 لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اى في هذا الدليل على حدوث العالم ابحاث كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار
 الاعميان في الجواهر الاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالقول المسماة في الشرع بالملائكة
 الكروبيين والنفوس المسماة في الشرع والعرف بالارواح المجردة عن المادة التي يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل لا يدل على
 حدوث المجردات فلا بد من الدليل على امتناع وجودها وقد استدل المتكلمون على امتناع المجردات بوجهة لكنها ضعيفة احدها
 لو وجد المجرد كان مشاركا للواجب في وصف التجرد ومتميزا عنه بغيره فيلزم تركيبه واجيب بان التجرد وصف سلبي وهو انه ليس بجسم
 ولا حالا في جسم ولا في مكان ولا في جهة فهو عن ايجاب التركيب بمرحل لان الاشتراك في غير الذاتي لا يوجب التركيب ولو كان وصفا ثبوتيا
 كالوجود فالسلبى اولى كفى ما عدل الشيعين عنهما ثانيها ان التجرد انحصار واصناف الواجب فان من سأل عن الواجب لا يوجب الا بوجه
 فيلزم ان يكون غير الواجب مشاركا في الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث القديم واجيب باننا لم انما انحصر صفاته بل انحصرت
 الوجوب الذاتي او كونه خالفا لكل ما سواه او القدم بالذات ثالثها ان ما لا دليل على وجوده فيجب نفيه والا لجاز ان يكون عندنا جبال
 شاهقة لا تراها وانما سفسطة اجيب والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو اى ما ثبت

للحادث

له قوله سفسطة اى غلط بالصريح قال الخياي ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء الملازم (بحوازه اعم) على
 ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد عدمه حتى الجبال الشاهقة معلوم بالبديهية لا بانه لا دليل عليه (والا لكان
 العلم به استدلاليا) ١٣

الايان المتخيزة اى الجوهر الفرد والجسم ولا عرض لا زائدة وجوه المجردات اى العقول والنفوس غير تامة على قايين والمطلوبات
اعلم ان المجردات عندهم ثلاثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن في افعاله عن الالات الجسمانية متسطين الواجب و
مصنوعاته في افاضة الوجود واستدلو عليه بوجوهها ان الصادق الاول عن الواجب ليس جسم لان الجسم مركب ولا يصدر عن الواحد
الحقيقي الا الواحد ولا عرضا لانه لا يقوم بلا محل فالصادق جوهر مجرد مسمى بالعقل الاول وهو وان كان من حيث ذاته واحدا لا يصدر عنه
الا الواحد لكن فيه ثلثة جهات وجوده في نفسه وجوبه بالواجب وامكانه الذاتي فيصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني والفلك الاعظم
والنفس المدبرة لهذا الفلك ثم يصدر عن العقل الثاني بالجهات الثلث العقل الثالث وفلك الثوابت والنفس المدبرة له هكذا الى العقل
العاشر للمدبر لعالم العناصر وما يتركب منها على حسب استعداد المواد وهذا العقل يمينه جبريل ولهم في كيفية الصدور ووجهات
العقول اقوال اخر ليس هذا محل بسطها واعتراض عليه اولا باننا لا نسلم انما لا يصدر عن الواحد الا الواحد وثانيا بعد التسليم بان الواجب
مختار فيصدر عنه الكثير بحسب كثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثاني غير افيته لما في الفلك الثامن من الكرات الثابت الغير
المحصونة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدلوا على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها ثقيل المجرد كالمفهوم الكلى و
كل ما هو عقل المجرد فهو مجرد لان الصورة المجردة لو انقشت في غير مجرد صارت في مكان فليست مجردة ثانياها انها ثقيل البسيط كالوحدة
والنقطة وكل ما يثقل البسيط فهو مجرد ولا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الوجهين باننا لا نسلم ان العلم
بارتسام الصورة ولو سلم فيجب ان يكون الارتسام في بعض الخواص الجسمانية وهي الالات حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام
الحال كالتقطعة الحادة في الخط ثالثا ان القوة العاقلة لو كانت في جسم لزم ضعفها بالهزم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشايخ
اصح عقلا من الشبان اجيب بان كثرة التجارب لا يلحق القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا القدر المختار القسم الثالث النفوس الفلكية
المحركة للافلاك وهي لها كلالا حرا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهي ان حركة الفلك ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في
الطبيعية والقسرية والارادية لان الحركة ان كان خارجا عن المتحرك فقسريته كالحجر المرمى وان كان داخل فيه نعم القصد ارادية كالشي
وبدنه طبيعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس حركة الفلك طبيعية لان الطبيعية ترك حالة وطلب حالة والفلك لا يترك وضعه الا و
هو عائد اليه بعد دورة وليست قسريته لان القسرية انما هي على خلاف الطبيعية فحيث لا طبع لا قسرية ارادية ثم نقول استدلو على
تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصد الا عن تصور كلى والتصور الكلى لا يوجد الا في مجرد اما الاول
فما المشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجد من انفسنا اما الثالث فلان الصورة
الحاصلة في الجسماني معرضة للذهنية فلا تكون كلية واعتراض على هذا الدليل بوجوه اما اولا فانها طبيعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا
فهى قسرية ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبيعية فليطبع الفلك السكون ويجري كالمختار سبحانه بارادته واما ثالثا
فلا نسلم عدم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح هذا مخصص الكلام وانما علم الثاني انما ذكر
من قولكم اما الاعراض في بعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدثه

ولا حدوث اضداده كالأعراض القائمة بالسّموات من الأشكال وهي الكروية وجمع نظر إلى الكروية القائمة بكل تلك والامتدادات هي الطول والعرض والعمق وما كتب في الهواء من أنها الخطوط البيض والخضري السماء فهذه يان اذهى في الهواء البخاري لا في الفلك وايضا شاهد حدوثها وحدث اضدادها بزوالها والاضداد القائمة بالشمس والكواكب والجواب ان هذا اى عدم ادراك حدث بعضها غير محل بالفرض اى بحدوث جميع الأعراض لان حدوث الأعيان يستدعى حدوث الأعراض ضرورة ان لا تقوم إلا بها يريد ان يرهان بالحركة والسكون دل على حدوث الأعيان كلها وحدث الأعيان يستلزم حدوث بقية الأعراض القائمة بها وقد يورد انهم استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأعيان ثم استدل للتم بحدوث الأعيان على حدوث الأعراض وهذا دور الجواب ظاهر لان الأعراض بعضها دل على حدوث الأعيان كالحركة والسكون وبعضها مدلول بما سواها من الأعراض فلا دور الثالث واراد على قوله ما لا يخلو عن الحوادث ثبوت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو محال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اى وقت معين حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الأولوية او عن استمرار الوجود في ازمته مقدرة غير متناهية في جانب الماضي قيل اشارة الى تعريف الازل على ما سحر في العبارة احد ما زمان لا اول له ثانيها زمان غير متناهية في جانب الماضي والحاصل واحد والظاهر عندي انه تعريف لازمية على ما سحر في إعادة الضمير والماد وصفه لازمة بالمقدرة لان الزمان امر واحد مستمر انقسامه الى ازمته امر فرضي ومعنى ازمته للحركات الحادثة اى معنى قوله لم حركة الافلاك تدب مع ان كل فرد من افراد الحركة حادث انه ما من حركة الا قبلها حركة اخرى لا الى بدلية وهذا هو مذاهب الفلاسفة وليس مذاهبهم ان الازل وقت معين يوجد فيه الحركة الحادثة وهم يسمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بتقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة اى القديم عندهم هي الحركة المطلقة لا جزئياتها والجواب انه لا وجود للطلق الا في ضمن الجزئى لان الماهية الكلية لا توجد في الخارج منفردة عن التعيينات كلها فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات او ح عليه الا ان بدلية كل واحد من الجزئيات لو كان مستلزما لبداية الكلى لزم ان يكون انتهاء كل من الجزئيات مستلزما لانتهاء الكلى فيلزم انتهاء نعيم الجنان وثانيا ان النوع لا يلزمه حكم جزئيات من حيث الزمان الا ترى ان الوجود لا يبقى فردا من اكثر من يجمع مع ان نوع الوجود يبقى اكثر من شهور ويحجب عن الاول باننا لا ندعى عدم انتهاء نعيم الجنان بالمعنى الذى يقول به الفلاسفة في الحركات الماضية فهنا قياس مع الفارق وذلك لان غير المتناهي من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومزاعم النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافى عن الشواشب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تنهاى الحركات باطل بمرهان التطبيق وقد تقر بجزئياتها في المتعاقبات كالمجموعات الرابع واراد على قوله لم الجسم والوجود لا يخلو عن الكون في حيز لى كان كل جسم في حيز لزم عدم تنهاى الاجسام وهو باطل اما اولاً فلا بد لو وجد بعد غير متناهية لا يمكن ان يفرض فيه مثلث متساوى الاضلاع ثم يفرض ذهاب ضلعين منه محيطين بزواوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تنهاى وتر هذه الزاوية مع انه محدود بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانياً فلا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدئ معين ذاهبا الى غير نهاية ثم

خطا متاخرا عن هذا المبدأ بل راع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص
لزم انقار الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بدائع لان الحيز هو السطح الباطن من الحوايز اى الجسم المحيط بالماس صفة للسطح للسطح
الظاهر من المحوى اى الجسم المحيط بالحيز الماء الداخل في الكون عبارة عن سطح باطن الكون المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف
للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط باكمل لا مكان له والجواب
ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم اى الخلاء الذى يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم
لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجئ تفصيله ان شاء الله سبحانه الذى يشغل الجسم ينقد فيه في الفراغ ابعاده اى
ابعاد الجسم اى الطول والعرض والعمق ويجئ العكس في ارجاع الضميرين الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنقد موهوما عند
المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر كما محال لانه معلوم بمقايضة الجسم باسم الله الرحمن الرحيم الكلام في وجود
الواجب تعالى وتنزيهاه ولقد تم مقدم متين الاولى اختلف في ان المخرج الى المحدث هو الحدوث والا مكان فالاول مذهب المتكلمين
وامتدوا عليه بان عدم الممكن ممكن فيلزم احتياجه الى العلة مع ان العدم لا يكون اثر العلة بل يكفيه عدم علة الوجود والثاني مذهب
للكلام والمتأخرين من الاشاعرة مستدلين اولاً باننا نقول وجود الحادث ولا يظهر لنا افتقاره الى العلة الا بعد تصوّر إمكانه وثانياً
بانه لو كان المخرج هو الحدوث لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجوده واجاب بعضهم عنه بالتزامه وايدى ببقاء البناء بعد
صوت الباني وهو غلط وبعضهم بان الاجسام لا تبقى بدون الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فالحاجة الى الصانع مستمرة الثانية
المشهور للعقلاء في اثبات الواجب طريق الحدوث وهو المأثور عن قدماء المتكلمين وتقريره ان الاعيان والاعراض حادثات ولا بد
لابد للحادث من محدث اما المقدمة الاولى فعدم البرهان عليها واما الثانية نادى بعض الاشاعرة بدلتها ونهبها عليها بان من
سأى بناءً رقيقاً جزم بان له بانياً وقال المعتزلة استدلالاً لا يستند لواعيها اولاً بالقياس على افعالنا وبياننا ان افعالنا محدثة ولا بد
لها من محدث فكذلك الاجسام المحدثة وهو ضعيف وثانياً بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فهو جازر الوجود والعدم فلا بد
لترجيح الوجود من مرجح ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على الحدوث والا مكان معاً اذ جزا الوجود والعدم هو الا مكان ثانيهما طريق
الا مكان وهو المنقول عن الفلاسفة والمختار عند محقق الاشاعرة المتأخرين وتقريره على وجوه واشهرها انه لا شك في وجود موجبه فان
كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى ما يرجح وجوده ويجب الانتهاء الى الواجب قطعاً للدور التسلسل ثم رجع الى
الشرح قال شارح لما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث استدلالاً بطريق الحدوث ولم يدع بدعية
تلك المقدمة كما ادعى بعض الاشاعرة بل استدلل عليها كالمعتزلة بدليلهم الثاني بقوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن عن غير
مرجح ولو قال ضرورة امتناع ترجح الحادث على عدمه رجع المسالك الاشاعرة ثبت ان محدثاً جزاء لما والمحدث للعالم هو
الله تعالى اى الذات الواجب الوجود فسر اسم الله سبحانه بالواجب لان كون الحق سبحانه مبداً للمحدثات كلها ومبدأ السلسلة
الممكنات باجمعها وموصوفاً بالوجود والقدم ومنزهاً عن الجسمية والعرضية الى سائر ما يذكر المصنف من التنزيهاً انما هو من

حيث كننا واجب الوجود ومن مصححات هذا التفسيران للجلالة الشريفة موضوعاً للذات المقدسة والوجوب انحص صفاتها الذي يكون وجوده من ذاته اي ذاته على تامة لوجوده وهذا مبني على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب زائد على ذاته لا يتأقفل ذاته ثم ثبت وجوبه بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده غير ذاته لان هذا اكل اكل الوجود ولا يحتاج الى شيء اصلاً اي في وجوده وقال بعضهم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية وقد ينعم ان الاحتياج في الصفات لا ينافي الوجوب وللوصول مع الصلبيين صفة كاشفة للواجب اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ عليه الصفات الالهية جائز الوجود عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب في الواحد فيلزم ان يكون الصفات من العالم اجيب اذ لكان الكلام في الجائز المغاير للواجب اي المنفك عنه وثانياً بالصفات واجبة كان كل ممكن حادث وفيه انه سيأتي اثبات انها ممكنة بذاتها وان لا يجب كون كل ممكن مبدئياً بالعدم فلا يصلح محدثاً لغير الفعل على تضمينه معنى الكون للعالم ومبدئاً له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه والمبدء بضم اليهم في استعمال المتكلمين ويفتحها في لسان الفلاسفة والشرع انما اذن في الاول واربع على الدليل انك اشرت بالعالم في قولك لكان من جملة العالم ما ثبت حدثه فلا نسلم قولك لكان من جملة العالم الجوزان يكون من عالم المجزئات وان اريد مطلق العالم فلا نسلم قولك فلم يصلح ان يكون محدثاً للعالم الجوزان يكون من عالم لم يثبت حدثه ومحدثاً لما ثبت حدثه وبالجملته فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اذ لكان ادلة اثبات المجزئات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها ايضا غير تامة وثانيها بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جائز الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطعاً لسلسلة الممكنات وفيه انه يرجع الى طريق الامكان وثالثاً بان حدوث الجائز ثابت لان كل ممكن حادث وفيه ان الحدوث الزماني ممنوع والذاتي مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعاً باختيار الشق الثاني فان المراد في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اي من غير ان يكون واسطة كما يزعم الفلاسفة في العقول فحاصل الدليل ان المحدث بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من مطلق العالم فلا يصلح محدثاً بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلب هو انهما للوجزات المتأثرة الى الواجب تعالى والدليل لا يعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علماً اي علامة تدل على وجود مبدئ له فلو كان محدث العالم من جملة العالم لكان علامة على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى ان دليل اتناحي شعري متعلق بلفظ العالم ولا فائدة في ذكره الا لتنازع بعض العوام به وقريب من هذا اي من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والمراد ان حاصل الدليلين واحد الا ان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان ما يقال ان مبدء الممكنات باسمها بما لا بد ان يكون واجباً اذ لو كان ممكناً لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءاً لها وللدعي انتهاء الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفى الوسائط فان نفيها مسألة اخرى وقد يتوهم قيل المتوهم صاحب المواقف ان هذا اي ما يقال دليل على وجوب الصانع من غير ان نقار اي احتياج الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة لللاحق والبراهين المشهورة على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل ولا يجوز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطلات للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين اختصار المقال واستخرجوا براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه فلهذا ما اخرج صاحب المواقف وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجودها مستقلاً يكون ارتفاع الممكنات متمنعاً بالنظر الى وجوبه لان الممكن ما لم يجب من علة لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجود خارجاً عن

المجموع لا نفسه ولا بعضه اذ لو كان عدم شئ منها محتجاً بالنظر الى ذاته لكان واجباً هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب وهو المطلوب
ومنها انه لو لا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجد اما الاول فلان ارتفاع المجموع لا يكون محالاً بالذات وهو ظاهر لتركيبه
من الممكنات ولا بغيره لان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان يكون خارجاً عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته او بغيره لم يوجد وهو
قريب من الاول ومنها انه لو انحصر الموجد في الممكن لم يوجد شئ اصلاً لان الممكن لا يستقل بوجوده واذا لا وجود فلا ايجاد وارتضى السيد
السند هذا البرهان جذاً فرفع عليه الشارح بقوله وليس كذلك اى كما يتوهم بل هو اى ما يقال اشارة الى اعدادنا بطلان التسلسل ولكن
لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فتوهم انه غير مقتضى الى ابطاله وادرج عليه اناسلمان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكن لا نعلم
ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل وقد يتكلف فودعه بان المراد بابطال التسلسل اقامته دليل ينتج بطلانه سواء
اقيم على بطلانه او على مطلوب آخر وعندنا فيه نظران مطلوب صاحب المواقف هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى فلو كان مستلزماً
لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اى احد الأدلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى هائية في جانب مبدئها احتاجت
الى السلسلة بمجموعها الى العلة اى موجد لان مجموع السلسلة يمكن فيجوز وجوده وعدمه وانما كان ممكناً لا نهى مركب من الاحاد والمركب محتاج
في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي الوجوب وهو اى العلة لا يجوز ان يكون نفسها اى نفس السلسلة ولا بعضها لا استحالة كون الشئ
علة لنفسه ولعله اى لو كان علة بمجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه وهذا محال لا يستلزم تقدم الشئ
على نفسه وهو بدوى الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع السلسلة لزم ان يكون الشئ علة لنفسه ولعله اما الاول فلان
هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان هذا البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض
ازالة علة الباء والجمع والدال وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علة بعض ما عداه من السلسلة و
هو الباء مثلاً فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذى هو علة للباء بل يكون موجد السلسلة خارجاً عنها اى عن السلسلة فيكون واجباً
اذ المفهوم منه صريح في الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول ولا يصحح الثاني موجداً فنعين الثالث وينقطع التسلسل واعتراض
على هذا الدليل بوجوه ومن اشهر الأدلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا
البرهان احد اركان علم الكلام وهما ان نفرض من العلول الاخير الذى ليس علة لشيء وقد انتهت عليه السلسلة في جانب الهبط الى غير
النهاية جملة مشتملة على جميع العلولات والعلل ونفرض مما قبله بواحد اى من العلول الثاني الذى يكون علة لذلك العلول الاخير
مثلاً لان المقصود يحصل باى تفاضل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذه الجملة
جزء من الجملة الاولى وكل من الجملة متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق للجمتين اى نطبق الجملة الاولى والثانية بان
نجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاولى من الجملة الثانية والثاني من الجملة الاولى بالثاني من الجملة الثانية وهلم جرا اى افرض التطبيق في
جميع اجزاء السلسلتين وقد يشدك فيه بان تطبيق غير المتناهي بغير المتناهي محال لان القوى البشرية تعجز عن تفصيل ما لا يتناهى
اجيب بان الحكم العقلى الاجمالي كان بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كالناتج

وهي الجملة الثانية كالزائد وهي الجملة الأولى ويشكك فيه بأن النقصان والزيادة من خواص المتناهي آجيب بالمنع لا لا تفاوت بين
 للجلتين في جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بعد معلوم بالضرورة وهو محال لأن الكل اعظم من الجزء بالبدئية ويشكك فيه بأن
 وقع كل جزء من أحدهما بأجزاء من الأخرى لا يلزم أن يكون المساواة للجلتين بل يحتمل أن يكون لعدم تناهيهما ودفعا بنا لنعم بالضرورة
 أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاديتان وإزالة النقصان تنقطع قبل الزائدة وإن لم يكن بأجزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية
 فقد وجد في الجملة الأولى ما لا يوجد بأجزاء شيء في الثانية فينقطع الثانية وتنأى ويلزم منه أي من انقطاعها تنأى الأولى لا أنها لا تزيد
 على الثانية إلا بقدر متناه كالأحد في مثالنا والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهي بالضرورة هذا تحرير البرهان على أي المتكلمين
 وأما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط الأول أن تكون الأعمى الغير المتناهية موجبة في الخارج والآخر لا يتم التطبيق لأن وقوع أحادها بأجزاء
 أحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها ولا في الذهني لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة واجيب بأن دخولها تحت وجود الخارجي
 كان ولو على سبيل التعاقب أما أولا فلا أن هذا قسم من الوجود الخارجي عند الحكماء كوجود الحركة والزمان لا توجد بجمعة بل ليس الحاضر منها
 إلا ما لا يقبل القسمة وأما ثانيا فلا لأن الفلاسفة يثبتون الوجود الذهني زاعين أن الدهر عام الزمان وأن الزمان مجموع عنه حاضريه وإن الحوادث
 المتعاقبة حاضرة فيه معا وتفرع على نفي هذا الشرط مسألة حدوث العالم فانه لو كان العالم قدما لكانت الدورات الفلكية والأيام والشهور والسنين
 فيما مضى غير متناهية فيبطل بها برهان التطبيق عندنا لا عندهم لعدم اجتماعها معاد الشرط الثاني أن تكون الأعمى الغير المتناهية مرتبة كالتطبيق
 الإجمالي لا يجري في غير المرتبة إذا كان نظامها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلي محال آجيب بأن العقل يحكم في غير
 المرتبة إجمالا كما يحكم في المرتبة إجمالا فإن كفى الحكم الإجمالي كفى في الوجوه والألم كيف في المرتبة أيضا وتفرع على نفي هذا الشرط تنأى النفوس الناطقة
 وزعموا أنها غير متناهية وإن البرهان لا يبطلها لعدم ترتبها وقال بعض المدققين عدم تنأى النفوس باطل ولو صح الشرط لاها وإن لم تكن مرتبة بحسب
 ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها وعندي فيه نظر لأنه إنما يتم على مذهب أرسطو هو أن النفوس تحدث بحدوث الأبدان وأما علم المذهب
 الاشتراقيين من أنها تدمية فلا ومن زعم أنهم لا يقولون بعدم تنأيهما فلم يتبع مذهبهم ونأيهك أنهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نزع الإنسان
 والقول بالناسخ وكلاهما خلاف إجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق أنه لو لم تنأى الأعداد ومعلومات الله تعالى ومقدورات راته و
 هو خلاف الإجماع فأجاب بقوله وهذا التطبيق إنما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معاك للنفوس أو متعاقبا كالأعداد و
 الفلكية دون ما هو وهي محض من غير أن يكون موجودا في الخارج فأنه أي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوهم وتوضيحه أنه لا بد في جريان التطبيق من
 تحقق أحاد السلسلتين أما الأعمى الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر لأن الذهن لا يقد على استحضارها لأنها له مفصلا فلا يجري
 التطبيق إلا في ما استحضره فالأمر إنما هو تنأى ما يستحضره الوهم وأورد عليه الشارح في شرح المقاصد بأن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم
 التطبيق بينهما إنما هو بحسب الذهن لا في الخارج فإن كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقص بمراتب الغدة بأن تطبق الجملتان أحدهما من الواحد
 لا إلى نهاية والثانية من اثنين لا إلى نهاية أو يطبق الأحاد بالعشرات أو العشرات بالمئات وإنما لا يرد النقص لأن مراتب الأعداد درجته راد على
 أن العدد من الوجودات الخارجية عند الحكماء لا ينكم عندهم والكلم عرض آجيب بأن هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائمين بأنه ذهني على

١٠٠
 المحققين من الحكماء يوافقونهم في وحيته كما ذكره جلال الدين ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى اى المعلومات اكثر من
 الثانية اى المقدورات لان ذات الحق سبحانه معلومة له غير مقدور ولا والمطلات معلومة غير مقدورة والعامة اذا سمعنا ذلك انكرنا انكارا
 عظيما زاعمين انه مستلزم العجز حتى سمعت بعض الموسومين بالعلم يقول هو قادر على خلق شريكه وهكذا لمن بنى تصرا وهدم مصر اذا بطل التوحيد
 الذى هو اعظم اصول الاسلام بمراعاة القدر على حسب وهم الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادة الله سبحانه بالمحال محال والعجز انما يلزم فيمن
 اراد ولم يستطع فاحفظه مع لا تنهايهما وهذا النقض يرد على قولهم اذا كان احدى الجملتين انقضى من الاخرى لزم انقطاعها بالتطبيق وتقرير
 ان برهان التطبيق لو لم لزم انقطاع المقدورات اذ لا المعلومات ثانيا وذا بالكل لانها غير متناهية وذلك اى عدم وشرذم النقض بالاعداد والمعلومات
 والمقدورات ثابت لان معنى لا تنهاى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهاى الى حد لا يتصى فوقه اخر فانك لا تستطيع ان تنص
 عددا لا يمكن الزيد عليه لانك اذا تصورت مائة الف الف وضمت في عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار ولا مطر مثاقيل الارض الجبال
 وذرات الرمال والكواكب وانفاس الحيوانات كان المزيد عليها ممكنا فى التصور والوجود ولو اخذت لها اضما فاضا عفة فهذا معنى لا تنهاى الوجود
 بالفعل من العدد محصور سواء كان فى الخارج او فى الذهن اما الاول فلان المعددات متناهية واما الثانى فلان الذهن لا يستطيع احصاء ولا يتناهى
 وهكذا الحال فى المعلومات والمقدورات لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود فانه محال سواء كان الوجود خارجيا او علميا وبالجملة الموجب
 من العدد والمقدورات والمعلومات متناه والموجود لا يجرى فيه التطبيق بقى ههنا اباحت البحث الاول استشكل بعضهم لا تنهاى نعيم الجنان ايام
 الاخرة وانفاس اهلها وجوابه ظاهر مما ذكره الشارح فانها وان كانت لا تقف على حد لكن الداخل منها تحت الوجود متناه ابدأ البحث الثانى قيل
 مراتب الاعداد الغير المتناهية وان لم تخرج الى الوجود لكن يجب ان تكون معلومة له تعالى لعموم علمه تعالى الممكن والحال وكذلك نسبة التطبيق
 معلومة له اجيب بان تعلق العلم لا يتناهى محال ولا يلزم للجهل كما ان تعلق القدر بالمحال محال ولا يلزم العجز وهذا ظهر الجواب عما قيل ان عدد
 انفاس اهل الاخرة ان كان معلوما لله تعالى لزم انها لا تخرج الى الوجود لعموم علمه تعالى لعموم علمه تعالى لعموم علمه تعالى لعموم علمه تعالى
 وذلك لان الداخل فى علمه من ايام الاخرة والحوادث الكائنة فيها ان كان مقدرا متناهي فلا بد ان ينصم هذا لعدد المعلوم بعد فيلزم ان
 يكون ما بعد من الايام والحوادث غير معلوم وذا جهل وطال ما يخذل هذا الاشكال فى قلبى حتى وجدت فى كلام بعضهم اضافة العلم قديمة
 ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولا شك ان هذه العلاقات متناهية وان لم تقف الى حد وهذا شديد البطلان لا شتر انه
 للجهل قبل حدوث الحوادث وبالجمله فاجاب الشارح غير فرضى واجاب المحقق الداني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن على احد
 بسيط اجمالى وليس بصور مفصلة فالمعلومات لا يجرى فيها التطبيق اما فى الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجى منها متناه واما فى العلم
 الا لى فلا شتر انها متناهية لا تنفذ فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالى رأى الفلاسفة الواحد يروى عن الامام عليه السلام تعالى واحد من طريق
 العدد وانكر ذلك اخرون ومنهم ابراهيم القلانسي اما او لا فلا يلزم ادخاله فى المعددات فيلزم تكثره بما يضم اليه من العدد وتقلله
 بدونه واما ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذين الدليلين من كلام غير المحصلين اما الاول فلان
 الواحد المعدد مع غيره بان على وحدته واما الثانى فلا يلزم لا يريدون بعدم تنهاى الواجب تعالى ان له كثرة لا تخصى كيف ذلك شرك

أو تركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله في المعدّات سؤ ادب لكان له وجه كاتحاد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على من جمع الله ورسوله في ضمير واحد فقال ومن يعصها فقد غوى وأما توجيـه كلام الاشعري فهو انه اراد انه جزئي حقيقي وليس واحداً بالنوع او الجنس وحاشا لـ الاشعري ان يتكلم في الاهليات بما لا يحسن يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة اعلم ان البراهين القائمة على وحدة الحق سبحانه منها ما قامت على ان الصانع واحد كدليل التمايز ومنها ما قامت على ان الواجب تعالى واحد كقولهم لو وجد واجبان لاشتركا في الوجوب وتمايزا بغيره فيلزم تركيب الواجب وهو محال فاشـار الـثـانـى الى الوجهين جميعا والاول مبني على ظاهر كلام المصـ والمحدث للعالم هو الله والثاني على ما اختاره من تفسير الجلالـة بالواجب وانما لم يذكر الـثـانـى دليل الثاني لانه بكلام المتأخرين انـسـب لتفرعه على اصول فلسفية هذا ما عندنا في توجيـه المقام وذكر بعضهم انما تعرض بذكر وحدة الواجب دفعاً لتوهم الاستدراك ووجه الاستدراك ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو احد البتة ووجه الدفع ان المراد الوحدة في صفة الوجوب لا في الذات ودفعه بانـه لا استدراك بعد ما فسر الجلالـة بالواجب وقال بعضهم ان اصل التوحيد هو عدم الاستدراك في صفة الوجوب فكان حقيقاً بالتصريح اما عدم الشرك في الصنع واستحقاق العبادة فمن لوازمه والشهر في ذلك الظاهر ان اشارة الى وحدة الصانع كما هو المناسب للتمايز والملائم لكلام المصـ والمحدث للعالم هو الله وقال بعضهم انه اشارة الى وحدة الواجب فاورده عليه انه يحتمل ان يكون احد الواجبين صانعاً والاخر معطلاً او يكون احدهما صانعاً قادراً والاخر منهما صانعاً موجباً يوافق ايجابه قد لا يكون تمايزاً فكل في الجواب ادلا بان المدعى هو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدره واحد وثانياً بان التعطل والايجاب نقص فينا في الوجوب ان قلت التكلف مشترك لان احتمال كون احد الصانعين موجبا يمنع صحة الدليل على وحدة الصانع ايـضاً قلت لا نسلم اذ المطلوب ان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب لا يكون محدثاً بين المتكلمين برهان التمايز المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تا وهذا احد كمالات الكلام القديم فان ظاهر الآية دليل ظني قريب الى الاذهام اريد اقتناع عوام الامة به وباطنها برهان يقيني لمن وفق النظر وفي الحديث لكل آية ظهور وبطن رآه الفريابي عن الحسن مرسلاً وتقريده انه لو امكن الهان هذا افضل من قولهم لو وجد الهان لان كمال التوحيد نفى امكان الشريك وهل يكون نفى وجود الشريك مع عدم التعرض بنفى امكان كافياً في باب التوحيد فالظاهر نعم لكن اثبات الامكان ينبغي ان يكون منافياً للتوحيد فانهم لا يمكن بينهما تمايز بان يريد احد هما حركة زيد والاخر سكونه وانما امكن التمايز لان كلاهما اي من الحركة والسكون في نفس امر ممكن وهذا ظاهر وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي هو ممكن ايـضاً اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تنافع بين تعلقيهما بل التنازع بين المرادين اي الحركة والسكون دفعهما يقال انه يحتمل ان يكون اجتماع الارادتين محالاً وحاصل الدفع ان المتنع هو اجتماع المرادين اما اجتماع الارادتين فامر ممكن ونفسه ثم الظاهر ان المراد بالتضاد التنازع المانع عن الاجتماع وهذا اعم من ان يكون بالتضاد الاصطلاحي وهو كون

امرين وجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد كالبياض والسواد او يكون بالعدم والملكة كالعمى والبصر ويكون بالاجاب
 والسلب كالانسان واللانسان وقد يزعم ان المراد هو الاصطلاحى فاورد عليه ان نفيه لا يستلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع
 لا ينحصر فيه واجيب واجيب بان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف كان هو التضاد ودفع بانه يستلزم ان يكون المنبث
 بين الحركة والسكون هو التضاد وليس كذلك وعندى ان التناقض مبنى على مذهب المتكلمين فان السكون عندهم عرض موجو
 بضاد الحركة اما كونها عدمًا وملكة فذهب الفلاسفة وحينئذ اى حين اذا اراد احد هاتركة والاخر سكونه اما ان يحصل
 الامر ان يجتمع الضدان او لا يحصل شئ منهما فيلزم عجزهما معا او يحصل احدهما بدون الآخر فيلزم مجزأهما وهو اى العجز
 اما في الحدوث والامكان اى دليلهما وليس المراد بالامارة الدليل الظنى كما هو مصطلح المناظرين والام لم يتم البرهان لما فيه
 اى فى العجز من شأنة الاحتياج لانه يحتاج فى حصول مراده الى ان لا يزاحمه الاخر والاحتياج نقض ينا فى الوجوب او حرج عليه
 ان المنافى للوجوب هو الاحتياج فى الوجود وامانى غيره فيحتاج المنافاة الى دليل اجاب المدق بان الاجتماع منعقد على ان الاحتياج
 مطلقا نقص محال على الله سبحانه ويرد عليه ان الاجتماع حجة سمعية وكل من فى الحجة العقلية والا فلا حاجة الى تطويل الكلام فى
 اثبات التمانع بل يكفى ان يقال اخبرنا الصادق بانه تعالى واحد عندى ان المدقق لم يقصد اجتماع الامتثال باجماع العقلاء
 كلام حتى القائلين بالشريك ايضا فيكون الدليل الزاميا عليه لو اراد باجماع كون الحكم بديهيا اوليا من ذكر المألوم واردة اللازم
 وقد يزعم ان الاحتياج على اطلاقه ليس نقضا محالا لان الواجب لا يحتاج فى اليجاد الى امكان الشئ قلنا ليس احتياجا عندهم
 امعن النظر لانه يستحيل ان يقصد الله سبحانه ايجاد المتع والاحتياج انما يلزم لو قصد فخر امتناعه عن ايجاد القدر اى امكانه
 مستلزما لامكان التمانع المستلزم للحال فيكون القدر محالا واعترض على البرهان بوجهين احدهما انه لو تم لزوم عدم الواجب المختار
 لانا نقول صفاته بمكنة صادرة عن ذاته بالايجاب فلما اراد اعدام بعضها فان حصل كل من مقتضى الذات والارادة لا يجتمع النقيضان
 وان حصل مقتضى الذات لزم العجز وان حصل مقتضى الارادة لزم تخلف المعلوم عن العلة التامة واجيب اولانا بفرضنا التعلقين معا
 وما ذكرتم ليس كذلك اذ تعلق الذات بايجاد الصفة قديم وتعلق الارادة باعدامها حادث فالحال لم يلزم من دليلنا بل من دليل
 اخر وثانيا باختيار الثانى وان هذا العجز لا ينافى الا لوهية لان من قبل ذاته تعالى بل هو ناس من كون كماله متمنعة لا تفكالا عنه
 فهو مشعر بكمال لا ينقصه وانما المنافى للالهية هو العجز الحاصل من معاد اجنبى ثانيتها انه اذا تعلق ارادة احد الالهين بوجود
 الحركة استحالة السكون فعدم قدة الاخر على السكون لا استحالة بالغير لا يستلزم العجز ولذا لا يتقدم الواجب تعالى على اعدام المعلول
 مع وجود علة التامة واجيب اولانا بان السكون يمكن فى نفسه فعدم القدة عليه حاصل بحاجز اجنبى فهو عجز محال وعدم القدة
 على اعدام المعلول ليس كذلك اذ علة جميع الممكنات عندنا هو الحق سبحانه وثانيا باننا نفرض التعلقين معا بلا سبق احدهما
 وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قد لزم عجز الاخر وهذه العبارة فى غاية الحسن
 الايجاز وانما لم يتعرض صاحبها بذكر جميع الضدين لان استحالة غيبة عن البيان فى مواضع الايجاز وبما ذكرنا فى تقرير التمانع ينفع

ما يقال انه يجب ان يتفق من غير تنازع دفعه بقوله لا يمكن بينهما تنازع وذلك لان جواز الاتفاق لا ينافي إمكان التنازع والبرهان يتم بإمكان التنازع بلا حاجة الى اثبات وقوعه وان يكون التنازع والمخالفة غير ممكنة لاستلزامه المحال وهو العجز او اجتماع الضدين في دفعه بقوله لان كلا منهما في نفس امر يمكن ان يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد اي كما يمتنع ان يريد الاله الواحد حركة زيد وسكونه معا ودفعه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف إرادة الواحد للحركة والسكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قولنا لو كان فيهما آلهة الا الله لفقدنا حجة اقناعية اي ظنية يريد ان الدليل الذي يفيد لفظ هذه الآية ظني اما البرهان الذي يستنبط بانثقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطعي كما مر وانما يسمى الدليل الظني اقناعيا لانه يقنع به من لا يحتمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقناعيا انما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواترا ولا فجة قطعية قلت وهو مبني على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور ولكن يختار الثم ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما يسبحي انشاء الله تعالى والملازمة اي كوز الفساد لازما للتعدد عادية اي منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صد كعز فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابات اي بالآلات التي يقصد بها تسليم السامعين للدعى على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة في بادى الرأي عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهي انفعهم من البرهان لان مقدماتها مألوفة مقبولة فلا يستطيع احدا انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء ماى الواعظين اياها وانما كان المقدمات العادية نسب بالخطابة اذ المقصود منها تسليم الجمهور وذلك لا يمكن الا بمقدمات مألوفة وطبيعية والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجوه التنازع والتغالب عند تعدد الآراء كبر بيان لقوله والملازمة عادية ويحتمل معنيين أحدهما ان عادة الحكماء من البشر جارية بالتنازع عند تعدد آرائهم ثانيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التنازع فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظني سيما اذا كان للدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهوان التنازع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كاللحم والغضب من كان الها كان منزلها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية فيلزم ان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية في الموضوعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لا يوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لا يستلزم ان يكون كل مسموع ظنيا على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من الاله اذ ذهب كل الاله بما خلق ولعل اى غلب بعضهم اى بعض الالهة على بعض والاى وان لم نجعل الحجة ظنية والملازمة عادية بل جعلنا الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله تعالى لفسدنا الفساد بالفعل اى خروجهما عن السماء والارض عن النظام

المشاهد فجرد التعبد بلامتناع لا يتلزم الفساد لجواز الاتفاق من كالأطمين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية غير
 مصرحة وإن أريد إمكان الفساد بأن يكون المعنى لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها فلا دليل على امتناعه أي على استحالة فاللازم غير
 باطل بل لنصوص شاهدة بطل السموات ورفع هذا النظام قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وقال إذا السماء انشقت
 وقال كل شيء هاك إلا وجهه وقال يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات فيكون الفساد ممكنة لا محالة إذا وقع فرع الامكان
 فالحاصل أنك إذا زحمت لو كان فيها آلهة لوقع فسادها فلا لزوم ممنوعة لجواز الاتفاق وإذا زحمت لو كان فيها آلهة لا يمكن فسادها
 فبطلان التال منوع فالدليل ليس يقينياً وأما أن جعلناه خطابة صحح لا ناختم الشق الأول ونقول إن الظن يستبعد الاتفاق بقي
 فهنا بحثان الأول أن بعضهم أجاب باختيار الشق الأول وقال جواز الاتفاق يتلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لزم الكلام
 وقد يجاب بأن المراد بالجواز هو الامكان العام الشامل للوجوب وأجاب بعضهم بأنه كلام على السند وهو لا يفيد إلا إذا ثبت
 مساواة المنقيض لمقدمة المنوعة الثاني أو جاز على جواز الاتفاق أنه يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتحصر
 أعني هذا العالم المنظوم أقول دفع ظاهرهما أولاً فلا يكون واحداً بالتحصر غير معقول لتركيب من أشخاص غير محصورة بل من أنواع
 بل من اجناس وأما ثانياً فلا بد من معنى الاتفاق أن يخلق أحدهما شيئاً فلا يزاحم الآخر إلا أن يكونا مؤثرين في إيجاد كل واحد منهما
 قطعية والمراد بفسادها عدم تكونها أي عدم وجودها وهذا منع لحصر الفساد في المعنيين المذكورين بمعنى أن لو فرض صانعان لا يمكن
 بينهما تمنع في الأفعال كلها فلم يكن أحدهما أي أحدهما على السلب الكلي صانعاً وذلك لمنع الآخر إياه فلم يوجد مصنع أصلاً
 اللازم باطل لأن وجود المصنوعات بدوي فكذلك الملزوم لا نقول إمكان التمانع لا يتلزم عدم تعدد الصانع وهو لا يتلزم انتفاء
 المصنوع حاصل للجواب منع الملازمة والضمير يرجع إلى إمكان التمانع والمعنى أن إمكان التمانع المحال يتلزم أن يكون التعدد
 الموجب له محالاً لأن استحالة اللازم دليل على استحالة الملزوم ولا يتلزم عدم المصنوعات لجواز أن يخلقها أحدهما من غير وقوع
 التمانع لأن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه فيجب أن يكون الضمير رجوعاً إلى عدم تعدد الصانع والمعنى أن عدم تعدد الصانع لا يتلزم
 انتفاء المصنوع بل المستلزم له أن لا يكون شيئاً منها صانعاً فإن أراد السائل بقوله فلم أحدهما صانعاً السلب الكلي لم يصح تفريعه
 على إمكان التمانع أو السلب الجزئي لم يصح تفريع قول فلم يوجد مصنع أصلاً عليه على نفي منع الملازمة في الآية إن أريد عدم
 التكون بالفعل لجواز الاتفاق فإن إمكان التمانع لا يتلزم وقوعه منع انتفاء اللازم أي انتفاء إمكان عدم التكون أن لا يوجد عدم
 بالامكان وذلك الشهادة النصوص على انتفاء تكونها عند زوال الدنيا فالحاصل أنك إذا زحمت لو كان آلهة لم يوجد المصنوعات
 فلازم الملازمة لجواز الاتفاق وإذا زحمت لو كان آلهة لا يمكن أن لا يوجد المصنوعات فلازم أن هذا الامكان منتف فان عدم وجودها
 ممكن بل أقر عند الشرح أنقلت في الكلام تكراراً لأن الجواب الأول هو الشق الأول من العلوة وحاصلها منع الملازمة أجيب بالجواب
 الأول مبنى على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونها هو بالفعل والعلوة لا بطل الشقوق المحتملة كلها وأعلم أن الشارع قد اجتهد في كون
 الآية تحت ظنية اتباعاً لا في نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يتمنى كونهما حجة قطعية وإن لم يكن الاقناع اجحافاً بالآية وقال بعض

المحققين التمانع على رأي الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعات ارادة كافية في صدورها عنه فان كان هذا العلم حاصلا
لاحد هما فقط لزم الجهل اولها على فخر واحد لزم توارده على مستقليتين او على فحين متغايرتين لزم التمانع وان اذ المحشى المدقق وجهين في
قطعية الآية احدهما ان المعنى لو كان المؤثر في رجح السما والارض وغيرهما الهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله وبعضه اذ تأثيرهما اما
على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القديتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض
احدهما وفي بعض ثانيهما والكل محال اما الاول فالتواحد واما الاخيران فلا يستلزامهما امكان التمانع المستحيل واذ استحال التمانع لم
يكن احدهما صانعا فيلزم انعدام العلم كله على تقدير الاجتماع لانعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لو
كان الهان لم يوجد العالم بل لم يمكن لان مجموع التعدد وامكان العالم مستلزم لامكان التمانع المستحيل فاذا فرض التعدد واقعاً كان
العالم مستلزماً لهذا المستحيل وكل ما يتلزم المحال محال فالعالم غير ممكن ذابطاً فثبت ان التعدد محال فان قيل مقتضى كلمة لو على
فاذكرة النجاة انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لا عطيتك فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء
الجي فلا يفيد الآية الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد حاصل السؤال ان الآية
ليست على تركيب الحجج فلا يصح قولكم هي حجة اتناعية وذلك بوجهين احدهما ان كلمة لو تدل على انتفاء الفساد بسبب انتفاء التعدد وهذا
غير مقصود بل المقصود ان انتفاء الفساد يدل على انتفاء التعدد ثانيهما ان لو تختص بزمان لاضي المقصود انتفاء الهان في كل زمان
قلنا نعم هذا ثابت بحسب اصل اللغة اعلمنا ان المعنى الاصل لكلمة لو هو ما ذكرت لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على
انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غير كالة على تعيين زمان فاندفع الاعتراض الثاني وقد يجاب بان انتفاء التعدد في
الماضي كاف في المقصود اذ الحادث لا يكون الهان كما في قولنا لو كان العالم قديماً لكان غير متغير وقد يزعم ان المعنى الثاني من مختزلاً
اهل العقول هذا وهم فان حاد في استعمال هل اللغة وان كان قليلاً واولاً من هذا القبيل اذ لو حملت على المعنى الاول لكانت كلامها
عملاً لا يعظم جداه وقد يشبه على بعض الاذهان احد الاستعمالات بالآخر فيقع الخطا اشارة العلامة ابن الحاجب ذلك لان
بعض النجاة ذكر وان لو يدل على انتفاء الجزاء لا انتفاء الشرط فاعترض عليهم ابن الحاجب بان الشرط بسبب الجزاء مسبب كثير اما يكون
لمسبب واحد اسباب مختلفة كالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فالحق ان يكون لولامتناع الشرط امتناع
الجزاء لان انتفاء المسبب يستلزم انتفاء اسبابه اجمع الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما الهان لفسدتا استدلال بامتناع الفساد
على امتناع التعدد دون العكس يجوز ان يقع فساد به الا ارادة الهان من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى وجه الخطا انه زعم المعنى
الانتقائي والاستدلال واحد مع ان كلامهما معنى مستقل القديم هذا تصريح بما علم التزاماً من قوله الله وهذا مبني على
ما ذكره الله من تفسير اسم الله في المص والمحدث للعالم هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديماً اي لا ابتداء
لوجوه تفسير لقوله قديماً اذ لو كان حادثاً مسبوقاً بالعدم تفسير الحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم يسمون ما
يحتاج في رجحه الى غير حادثاً ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم زعمهم لكان وجوده من غير ضرورة لان المعدوم لا يكون موجداً

لنفسه بداهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قد يما اي بلغ استلزام الوجوب القديم الى ان زعم بعضهم ترادفهما والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناه كما للفتح والجلوس والتساوي ان يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان بلا ترادف لكنه اي ترادفهما ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم وقال بعضهم ان القول بترادفهما مبني على اصطلاح بعض القدماء من ان الترادف هو التصادي كما ان صاحب التبصرة ايا المعين النفي ذكر ان الايمان الاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التصادي بحسب الصدق يريد بيان اختلاف المشاخر في تساويهما فذهب الجمهور الى ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم وصفاته قديمة غير اجبة لقيم البراهين على ان الواجب احدا ذهب الامام القزويني الى انها متساويان والصفات ايها واجبة زعمانه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل من المذاهبين اشكال صعب كما سيذكره الله فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لصدقه اي لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء يخرجوا عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال اي عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد ذات القديمة ثم شرع في مذهب القائلين بتساوي الواجب القديم فقال وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين القزويني ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته احتراز عن الواجب لغيره كالممكنات الموجبة لما تقر في محله من ان الممكن مالم يجب لم يوجد هو الله تعالى صفاته واستندوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائزا لعدم نفسه اي مع قطع النظر عن الموجد فيحتاج في وجوده الى مخصص اي مخرج يخصص الوجود بالوقوع لان وجوده وعد متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شيء اخر فيه بحث ظاهر لان المظهر هو اثبات الحادث بمعنى المسبوقية بالعدم ولا يخفى ان تعلق الوجود بشئ اخر لا يتلزم بحال ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدمه على ما قالت الفلاسفة في العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه ان معلول المختار مسبوق بالعدم لان ارادة ايجاد مقارنية لعدمه ثم اعترضوا اي هؤلاء المستدلون على انفسهم باز الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى فهنا ما لا يقوم بنفسه هو اعم من عند المتكلمين لان صفات الحق سبحانه تعالى معان عندهم كاعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محتمل كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد هو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصح ان يقوم به غيره وفيه بحث لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني فاجاب بان كل صفة المية فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة اي بقاء البقية عينها وليس امر ازايل عليها كقولهم وجب الوجود عينه العجب من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف جوابه السخيف سكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد الواجب ايضا عدم قيام الواجب بنفسه او رد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجاز بقاء العرض بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لا تفكاك عن البقاء في ان حدثه الثاني انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتباري

وليس موجد في الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضاً كذلك فيبقى بقاء العرض وهذا الكلام في غاية الصعوبة
 اي القول بالصفات واجبة كما هو من هب الضريري والقول بانها غير واجبة كما ذهب القائلون بان القديم اعم كلاهما مشكك فان
 القول بتعدد الواجب منافي للتوحيد مخرج على الضريري وبدل به على عكس ترتيب ذكر المذهبين لان هذا لا يراد اشد باساً او لا يختصر
 كلاماً واجيب عنه بوجهين احدهما ان المناقاة للتوحيد هو اثبات الذات الواجبة لا اثبات صفات واجبة قائمة بذات الواجب فيه
 بحيث لان الادلة قامت على وحدة الواجب من غير تفرقة بين الذات والصفة تأنيها ان المراد بقولهم صفات الله واجبة بالذات
 انها واجبة لذات الحق سبحانه بمعنى انه تعالى كافي في اقتضاها بالحاجة الى غير الذات وهذا لا ينافي امكانها في حد نفسها و
 احتياجها الى موصوفها وفي هذا التاويل بحث اما اولاً فلا يطاق بقولهم الواجب لذاته هو الله تعالى و صفاته لان ضمير قولهم
 لذاته يرجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الجلالة عليه حكم يكون الله تعالى واجبا بذاته فكذلك عطف الصفات على الجلالة
 حكم بكون الصفات واجبة بذاتها واما ثانياً فلان هذا التاويل يخالف استدلالهم فان صريحه في ان كل قديم فهو واجب بالذات و
 ليس جائز العدم في نفسه وقد يجاب بانه يحتمل ان يكون هذا الاستدلال من غير هؤلاء الائمة من قلة التدبير في حقيقة كلامهم و
 عندي في نظر لانه وقع في كلام الضريري وهو امام هؤلاء القوم هكذا واجب الوجود لذاته مذكور ريت كنه نظيره رددوا زلاً وابدأ موجو
 باشد وفرض عدمه محال باشد وموجب وجوده ذاته باشد وان خدائى تعالى است ر صفات في محل شأنه والقول
 بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث هذا يراد على المذهب الاول وهو ان القديم اعم من الواجب ان صفاته غير واجبة
 ومرادهم بالحادث ما سبق وجوه على عدمه كما هو مصطلح المتكلمين من ان القديم مالا اول لوجوده والحادث بخلافه وزعمه
 الفلاسفة ان كلام القدم والحادث اما ذاتي واما زمني فالقديم والحادث بالزمان فاذا ذكرهما اهل السنة واما القديم بالذات
 فما ليس بحد من غيره وهو الواجب اما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره سواء كان قديماً بالذات قديماً بالزمان كالعالم
 او مسبوقا بعدم اي حادثاً بالزمان كزيد ثم وهذا التقسيم باطل عند اهل السنة فان زعموا اي القائلون بامكان الصفات في
 الجواب عن هذا المناقاة انها اي الصفات قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بعدم وهذا لا ينافي الحادث الذاتي بمعنى
 الاحتياج الى الذات الواجب سبحانه وحاصل ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحادث الذاتي وهو لا ينافي القدم
 الزماني فالصفات حادثة بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه قديمة بالزمان اذ لا اول لوجودها فهو باطل لانه
 قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحادث الى الذاتي والزمني وفيه اي في القول بالصفات قديمة
 بالزمان حادثة بالذات رفض اي ترك كثير من القواعد الاسلامية فاحذرها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار الثانية ان
 معلول المختار حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اي عدم الاختيار نقص انما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات القديمة
 ان صدرت عن الواجب باختيار لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع مختار ان صدرت
 بلا اختيار لزم رفض الاولى وان قيل يصدر الصفات بالايجاب العالم بالاختيار لزم رفض الثالثة والرابعة التاويل في الاهلية

واجب انما لزم رفضه لا وصف الصفات بالحدوث بلا اذن شرعي جوة ويجوز ان يكون المعنى ان في تقسيم الفلاسفة رفضا
 للقواعد ذلك لان الداعي لهم الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات كلاهما
 باطل عندنا هل السنة وسياتي في شرح قول المص في الصفات وهي لا هو ولا غير لهذا اي لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقيق
 وهي الصفات ممكنة في نفسها ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته از صفات واجبة لذات الله تعالى والممكن اذا كان اجبا
 للقديم فليس قد محال انتى فخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت ان تتم خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذهب اهل
 السنة فيه ثلاثة احدها مذهب النضرى ان الصفات واجبة لذاتها وهذا سهل للزوم تعدد الواجب ثانيا ما عليه جمهور المحققين و
 هو ان الصفات ممكنة قديمة صادرة بالاجاب عن ذات الحق سبحانه اعترض عليهم بوجه الاول انه ينافي قولهم كل ممكن حادث اجيب
 او لا بان خاص بالصادر بالاختيار ثانيا بان معناه حادث بالذات اما دعبان قول بما ذهب اليه الفلاسفة نفية نظرا ذليلا على انهم
 واجبة في كل قول ولو كان حقا فلا بأس في تقسيم الحادث والقديم الى اثنى وزمانى اذا عترفنا بحادث العالم باختيار صانع قدس
 الثانى ان الواجب مختار فيجب ان يكون معلوله مسبوقا بالعلم اجيب بالاخصيص الاختيار بما سوى الصفات اذ من جملتها القدرة
 والاختيار فلو كان وجهها بالقدرة والاختيار لزم سبق الشئ على نفسه وادعى عليه ان الاجاب نقص عندكم واجيب بانه نقص في
 غير الصفات لان الصفات كمالات واجباب الكمال كمال الخلو عنه نقص وادعى عليه او لا بان افاضة الوجود على الممكنات اين كمال و
 ثانيا بما ذهب اليه سيف الدين الامدى من منع القاعدة حيث جنى ان يكون تقدم اختياره على معلوله اذ ثانيا الثالث المتكلمين
 على ان المحجوز العلة للحادث لا الامكان فيلزم ان لا يكون الذات علة للصفات القديمة واجيب بتخصيص القاعدة بما سوى
 الصفات الرابع ان البسيط لا يكون فاعلا لشئ وقابله معالان جهة الفعل غير جهة القول فيلزم التركيب للجواب ان الفعل القبول
 من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وتعد اعتبارات لا يستلزم كثرة في الذات ثالثا للصوفية وبعض الاشاعرة وهوان
 الصفات عين الذات وهذا منزه عن الاشكالات الواردة على المذهبيين الاولين وكل ما ادعى الجمهور في ابطاله فيقر بام والله سبحانه
 اعلم الحق القادر العليم السميع البصير الشائى المرئى الشائى اسم فاعل من شاء وهو مراد المرئى ذكره لان النصوص الناطقة
 بهذه الصفة وقعت نارة بلفظ المشية ونارة بلفظ الارادة وزعمت الكرامية المشية الالية والارادة تحدث عند ايجاد الشئ لا زبادة
 العقل اى اول توجهه بجازفة بان يحدث العالم الكائن احوال كون على هذا النمط بفحنتين الطريقة او النوع البديع العجيب والنظام
 المحكم بفتح الكاف اى المنوع عن الفساد او المشتمل على الحكمة مع ما يشتمل العالم عليه من الافعال المتقنة بفتح القاف المستحكمة بلا خلل
 والنقوش المستحسنة لا يكون اى الحادث بدون هذه الصفات وقد يوضح بان النمط البديع يدل على العلم والحادث على القدرة والارادة
 والحل على الحقيقة اما الدلالة على السمع والبصر ففيها بحث لان الدليل العقلى لا يكتفى لاثباتها كما صرحوا به واجيب بان المراد ههنا بالسمع
 والبصر ادراك السموعات والمبصرات ولا شك في ان كون المختار سبحانه خالقا لها يدل على ان يدكها واما اثبات ان السمع والبصر صفتان
 زائدتان هما مبدأ الادراك فليس هذا محل بيان ثم ان عندى ان النقوش المستحسنة تعدى العقل السليم الى البصر وما قيل ان ايجاد

الاصوات لا يكون بدن عليها وهو السمع فاقول فيه بحث وامامنا فلا بد منه منقوض باول صوت خلق بقي في دليل الشئ بحث وهو ان الدليل انما يتم اذا كان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطة والا فيجب ان يكون الواجب موجبا غير موصوف ببعض هذه الصفات ويصدق عنه مصنوع موصوف بهذه الصفات موجد لهذا العالم اجيب بانه قد سبق ان العالم حادث مجيب وان محدثه الواجب سبحانه فخلاصة الدليل ان محدث جميع العالم على النمط البديع لا يكون بدن هذه الصفات ولا شك ان الراسطة من جملة العالم فيكون محكوما عليه بالحدث فلا يصدق عن الواجب لان الصادر عن الواجب قديم البتة واعترض على هذا الجواب بان الثابت فيما قبل هو حدث الاعيان والاهراض ولا بد من في المحدثات او حدثها على ان اضدادها نقائص دليل ثان تقريري انه لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل والصمم والبكم والعشى والاضطراب وهي نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها فالوافي بحث اما اوله فلا نعلم انها اضدادها بل اعدام ملكاتها وبحيث ارتفاع الملكات واعدادها اعدام قابلية المحل كالبحر العتي في الجدار اما ثانيا فلا نعلم استحالة الخلوعن الشئ وضده فان الهواء خال عن الالوان المتضادة كلها قلت ثبوت الحقيقة بدبي وكذلك كون الحى قابلا للصفات الباقية وكذا انصافه باضدادها عند عدم الانصاف بها وايضا قد ورد الشرع بها دليل ثالث بيان ان القرآن والاحاديث المتواترة نطقت باثباتها وهي امم لا يستحيلها العقل فوجب الايمان بها والضمير المجبور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه لقوله بخلاف وجه الصانع وفيه نظره خلاف الظاهر هذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل فانهم وبعضها كما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها دفع لما يظن من ان تصديق الشرع موقوف على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى كحيوته وكلامه على قدرته واداته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الا رسال عليه ما يصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك به على شمول الارادة والعلم والقدة كالنوحيد اى كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر بخلاف وجود الصانع وكلامه نحو ذلك كالعلم والارادة والقدر سارة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور اذ لا يمكن الا رسال الا اذا كان المرسل موحدا وعالم بالرسول وامر وناهيا ومريدا لان يطاع وقادر على الا رسال وانكر بعضهم توقف على الكلام لجلالته يخلق في الرسول علما ضروريا رسالا وشراعا وانكر بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بصدق الرسول من غير توقف الا على العلم بوجه الحق سبحانه في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عز تكلف الادلة العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يقتضيه اى يحتاج الى محل يقوم التقييم قائم راسخ وهذا من الوجوب على مراحل ولا يمتنع انه ذهبت الاشاعة الى ان العرض لا يبقى زمانين بل يعدم ويتجدد مثل في كل ان واورث عليهم انه سفسطة لا نأقطع ببقاؤهم هذا الشوب مثلا فاجابوا بانه من غلط الحس كما اننا نعلم ان نار الفتيلة قائمة مع انها سائلة تنطفئ ويعقبها اخرى وكان الانب ترك هذا الدليل لان

اثباته مشكل مع ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيّات الواضحة بعد تصوّر مفهومه الواجب العرض والاى لو كان العرض
 باثباته كان البقاء معنى قائما به اى بالعرض والمعنى ما يقابل لذات وهو لا يقوم بنفسه المشككون يستعملون ساعم من العرض فيسمون
 الصفات الالهية معاني لا اعراضا فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال خلا للفلألفة فانهم جولو قيام العرض بالعرض لان قيام
 العرض بالشئ معناه ان تحيزه اى تحيز العرض والتحيز قبول الاشارة للحسية تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته بل انما يتحيز
 به بالموضوع حتى يتحيز غيره بتبعيته غاية المنفى بالميم اى لو كان له تحيز بذاته لا يمكن تحيز غيره بتبعيته وهذا اى ليل يتناع
 بقاء العرض مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام بغيره معناه التبعية فى التحيز يريد ان الدليل موقوف على
 هاتين المقدمتين وهما ممنوعتان ولحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله هلا ابطال للمقدمة الاولى وحقيقة اى حقيقة
 البقاء الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى اذ لا يتقدم من ان استمرار الوجود معنى زائد على الوجود وعدم زواله امر على
 تفسير البقاء بالاول اثبات للمقدمة المنعوتة والثانى مخالف لما يريد اثباته من كون البقاء عين الوجود وتقرير الجواب ان التعبير بهما
 مبنى على التسامح وحقيقة البقاء هو الوجود فى الزمان الثانى فليس امرا زائدا على الوجود بل عينه ومعنى قولنا وجد فلم يبق ان يحدث فلم
 يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى جواب عن حجة القائلين بان البقاء زائد على الوجود وتقرير الحجة ان العقلاء متفقون على
 صحة قولهم وجد الشئ فلم يبق فلو كان البقاء نفس الوجود لم يصح الاثبات والنفي معا فانه تناقض كقولك وجد فلم يوجد حاصل
 الجواب ان الاثبات والنفي لم يردا على الوجود فى زمن واحد بل المثبت هو الوجود فى الزمن الاول والنفي هو الوجود فى الزمان الثانى
 فلا تناقض كقولك وجد امس ولم يوجد اليوم وان القيام هو الاختصاص بالناعت هذا ابطال للمقدمة الثانية وعطف على ان
 البقاء استمرار الوجود والاختصاص بالناعت ان يكون بين الشيئين اختصاص يصير به احدهما نعتا للآخر كالبياض لقايم بالجسم
 فيقال الجسم الابيض وفي وصف الاختصاص بالناعت تسامح كما في اوصاف البارى تعالى فانها قائمة بذات البارى تعالى ولا
 تحيز بطريق التبعية لتزده تعالى عن التحيز دليل على ان القيام هو الاختصاص لا التحيز وتقريره اذ اوصاف الحق تعالى
 قائمة به مع انه لا تحيز قطعا واجيب بان تعريف لقيام الاعراض بجها لها لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا
 تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام فى كل ان ومشاهدة بقاؤها بتجدها امثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجود
 فى الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله حاصله ان الاعراض باقية لان بقاء
 الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والاشاعة فلو جاز لا نضر امرار التجود فى الاعراض وبطل حكم الحس ببقاؤها لوجب ان يجوز ذلك فى
 الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذا انكر الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتفرده بتجده الاجسام فعلى هذا
 يكون هذا الكلام معارضة وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورة واورد على قول ليس بابعد وجهان احدهما ان
 الاعراض اضعف جودا من الجواهر فتجدها الجواهر ابعد ثانياها ان تجدها الاجسام ابعدا ان يستلزم سقوط الجزاء والتكليف القصاص بخلاف
 الاعراض الجواب عنها بان الحاكم ببقاها هو الحس ولا تقاوت بين الجوهر والعرض فى كونه المحسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة

الفلاسفة بعد ما نصروا هبهم على طريق اهل الانصاف تمسكهم بالفلاسفة في جواز قيام العرض بالعرض لسرعة الحركة وبطئها حيث قالوا الحركة عرض تأثم بالجسم والسرعة والبطئ عرضان قائمان بالحركة ليس بتام اذ ليس ههنا في الحركة السريعة والبطيئة شئ هو حركة واخر هو سرعة او بطئ حتى يقيم انهما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تنسب بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى بعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس للسرعة والبطئ اى الحركة السريعة والبطيئة فمعي مختلفين من الحركة اذ لا انواع الحقيقة لا تختلف بالاضافات فان الانسان سواد اضعف الى فرس او بقرة ولا جسم لان مركب من الجواهر المفردة ومتحيز ثابت في الميزان الامكان وذلك اشارة للحادث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا حق ههنا اما عندنا قلنا اسم للجزء الذي لا يتجزأ وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى فزعه عز ذلك واما عند الفلاسفة فلا نهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضع حيث قالوا الجوهر موجود لا في موضع والعرض موجود في موضوع والموضوع هو المحل المستغنى في تفهمه عن الحال ليه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون والحركة والمحل اعم من الموضوع لان قد يحتاج الى ما يحل فيه كالهوى والصورة فانها جوهران والصورة حالة في الهوى ومع ذلك فالهوى محتاجة في تفهمها الى الصورة فخرج كان كالقول والنفوس فانها مخرجة عن المادة والجهة والمكان او متحيزا كالجسم والهوى والصورة لكنهم جعلوا من اقسام الممكن واداروا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع يريد ان ظاهر قولهم موجود لا في موضوع يتناول الواجب ولكنه يظهر بعد التحقيق انها محلا يطلقون الجوهر على الواجب هذا بوجهين احدهما انهم قسموا المفهوم الى واجب ممكن والممكن الى جوهر عرض والجوهر قسم من الممكن عندهم ثانيهما انهم قسموا الجوهر بماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض بماهية اذا وجدت كانت في موضوع ومطلوبهم الاشارة الى ان وجود الممكنات زائد على ما هياتها فعلى هذا لا يتناول التعريف الواجب لان وجوده الخاص عين ماهية عندهم واما اذا اريد بها اى بالجسم الجوهر القائم بذاته كعوض المبتدعة فانهم يطلقون الجسم على الواجب تعالى ويفسر الجسم بالقائم بذاته والموجود لا في موضوع لف ونشر ترتيب فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المركب المتحيز اى لا يمتنع اطلاقهما على الواجب من حيث عدم صحته المعنى بل من حيث انه ترك الادب هذا الوجهين احدهما ان لم يوجد هذا الاطلاق في القرآن والحديث وهذا ذهب اهل السنة والجماعة ان لا يسمى الله سبحانه والابناء ورفيقه بالقول تعالى فله الامعاء الحسنى فادعوا بها وادروا الذين يلحدون في اسمائه الثاني ان الفهم يتبادر من الجسم والجوهر الى المعنى الذي لا يصح على الواجب وذهب المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم كاسرار الاجسام جالس على العرش واما النصاري فقالوا جوهر منقسم الى ثلاثة اجزاء الالاب والابن وروح القدس وهذا وجه اخر لترك اطلاق الجسم والجوهر وذلك لان موافقة المبتدعة في بدعتهم ممنوعة شرعا ولو كان المقصود خلاف مقصودهم ووقع في كثير من النسخ وذهب المجسمة بلفظ المصدر عطف على تبادل الفهم وقيل على عدم ورود الشرع ومن الجواب ما ذكره بعض المحققين ان قوله ذهب المجسمة جواب سؤالي مقدّم وهو انكم قلتم ان الجسم الجوهر لا يطلقان عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصاري اطلقوها فان قيل اعترض بالنقض على قوله من جهة عدم ورود الشرع كيف صرح اطلاق

الموجب والواجب والقديم ونحو ذلك كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرح قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد تصحح اطلاق الموصى د
وهو من الأدلة الشرعية لأنه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة ما القرآن نقول تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تآخرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر ولوا جتمعوا على الخطأ لا امر واما المنكر وهو عن المعروف واما الحديث فنقول عليه السلام لا تجتمع امة على
الضلالة وهو متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحث الا ان يراد باجماع الجمهور وقد يقال في الجواب لتصحح
اطلاق الموجب ونظائره ازا الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجب لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب
بعد ثبوت ترادف الكل واجيب بان اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندى ان وجه الاختصاص ان المشهور
في محاوراتهم ضم الموجب الى الواجب فيقال واجب الموجب لا قديم الموجب واذا ورد الشرح باطلاق اسم بلفظ كلفظ الله فهو اذن باطلا
فايراد من تلك اللفظة كالموجب القديم او من لغة اخرى كاسم خدا بالفارسية وما يلزم معناه كالموجب وفيه نظرون وجهين احدهما
في الترادف وذلك لان مفهوماتها متغايرة فالله علم الخلق الحقيقي ومعناه بحسب اللفظة المعبود او من يتخير العقل فيها ومن
يتضرع الكل اليها ومن احتجب عن غيره والواجب ما يعتنق عدمه القديم ما لا اول له ولا ثاني في اتحاد حكمي المترادفين في
الاطلاق عليه تعالى لأنه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا يطلق عليه العاقل وان كان مرادنا للعالم
لأن من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان الله تعالى خالق كل شئ ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع
انه يجوز اطلاق المألوم لا اللازم ثم اعلم ان مسألة التوقيف اختلف فيها اخلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز
اطلاق اسماء الاعلام الموضوعات في اللغات كخدائي بالفارسية وتنكري بالتركية وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و
الافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به لو لم يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يراد
بالاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلفظ الكفار قال القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص
جاء اطلاقه وشرط اخر من ذلك ان يكون مشعرا باجلال وتعظيم وتوقف امام الحرمين ونصل امام الغزالي وقال يجوز ما يدل
على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح المواقيف هو المختار مذهبنا في ذي
صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان وفرس وغيره او زعم المجسمة انه على صورة الانسان لا ذلك من خواص الاجسام
يحصل لها بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكميات كاللون والاستقامة والانحناء وحاطة الحدود والنهايات قيل الحد

له قوله لا تجتمع امة الخ هذا الحديث متواتر المعنى واخرج الترمذي عن ابن عمر بن عمار ان الله لا يجتمع امة على الضلالة ورواه
الطبراني وابو داود وابن ابي عاصم والحافظ الضياء وابن جرير والمناكير ابو نعيم وابن مندة واسحق بن ابي حنيفة عن ابي مالك الاشعري
وابن عمر وابي بصرة الغفاري وغيرهم رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة ١٢ اشراق الابصار في تخريج احاديث نواب الانوار

خارج عن المحدود والنهائية داخلية فيه والظاهر انهما مترادفان او متساويان ولا محدود في اي حد ونهائية ولا مقدور في اي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة تفسير لقوله لا مصل ولا محدود ويحتمل ان يكون تفسير الثاني لنقط كالمقادير من الخط والسطح والطول والعرض ولا المنفصلة كالاعداد تفسير لقوله لا معدود وتوضيح المقام انكم عرض يقبل لقسمته لذاته وهو قسمان احدهما متصل وهو الذي اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حد الكل من القسمين وهو الزمان الخط والسطح والمقدار القاسم بالجسم ويدل على منازعة الجسم ان يزداد المقدار ينقص في السمن الذائب المنجم مع ان الجسم بان ثم انا اذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بان ثانياهما منفصل وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك وهو العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثالا لم يكن بين الستة والاربعة حد مشترك ولا صار الستة سبعة والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلاها من خواص الاجسام واما الاعداد فلاها ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلاثة وان كان كلام الله ناظرا الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التقاد دلالة التقاد مع ان الصحيح ان الواحد ليس بعدد ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها اي من الابعاض والاجزاء لما في ذلك اي التبعض والتجزئ والتركيب من الاحتياج الى الاجزاء المنافي للوجوب فقال اجزاء الغاء للتفصيل يسمى باعتبار تالف منها اي اجتماع من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين وتركبا وباعتبار انحلال اليها اي تفرقة تلك الاجزاء عند التفرق متبعضا ومتجزئا واما مترادفان وقد يفرق بان التجزئ انحلال الى ما منه التركيب كانه انحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض كانه انحلال الى الجسمين ولا متساوية لان ذلك من صفات المقادير والاعداد بخلاف الكرامة زعموا انه غير متناه من جميع الجهات الا من الجهة المتصلة بالعرض كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى عن التناهي فكذلك يجب عن عدم التناهي بالمعنى الذي تصدق عليه ولا يوصف بالماضي نسبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو مجذوف الواو وقلب الهاء همزة و الاول اقرب اي المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد في الجنس للجنس معنيين منطقي ولغوي اعم منه هو الامر الشامل العام فان الانسان جنس لغوي لا منطقي والظاهر ان الله اراد المنطقي لان معنى قولنا ما هو في اللغة انه من اي جنس هو كما ذكره البليانيون قال السكاكي في المفتاح والسؤال عن الجنس اراد للجنس اللغوي ومقصود الله من هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحي للماهية واللغوي لها وحاصل ان اهل اللغة يسألون بما هو عن الجنس اللغوي يقولون في الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان يسمى المجانسة المنطقية ايها ماهية لوقع للجنس المنطقي ايضا في جواب ما هو المجانسة للمنطقية لتوجب التمايز عن المجانسات بفصول مقرفة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشترك في الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان هذا تركيب عقلي والمنافي للوجوب هو التركيب الخارجي واجيب بان العقلي مستلزم للخارجي لان الشيء البسيط لا يمكن انتزاع الجنس والفصل منه واعلم ان بعض العاشين شرح كلام الشارح بوجه اخر فاراد بقوله اي المجانسة للاشياء المعنى اللغوي استيناسا بظاهر قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو لان هذا معنى لغوي لا منطقي ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان

المناسبة وأنه يريد عليه ان المجانسة اللغوية لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعي المميز سواء كان فصلاً أو تشخيصاً
 ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون الشخص امراً وجودياً وأخلاقياً هوية وإثبات ذلك صعب ولا بالكيفية من
 اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحسن فليس بالمعنى
 المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها متنوعة اجماعاً واما العقلية فنفاها المتكلمون
 واثبتوها للحكماء تأييداً ان الحق سبحانه اجل متبرج لعل يكمل ان العظمة وعندى انه لا يصح اطلاق اصلاً شرعياً ولذا ذهب اليها الامام
 حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في
 الجسم اذا كان مركباً من العناصر تمازجت اجزائها حتى تحدث في الجسم كيفية فتشابه تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغير فيكون
 خالياً عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتى في اصل الشعلة واورد عليه زرقة السماء وحمرة
 المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط بزعمهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو والوان الكواكب متخيلة من اضواءها وعذوبة
 الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوخه مع الماء اللطيف فهذا رأيهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلاف كلامهم يقولون بجواز وجود
 هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشئ الى مذهب الحكماء قصداً الى ما جرت به العادة الالهية قلت
 ويريد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة انصاف الواجب تعالى
 بما وهذا ظاهر لك ان تدعى الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة ولا يمكن اشتقاق مستحش
 من المكان على جعل الميم اصلية كالحقولة والتهليل في مكان تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب
 الحكماء الى ان في الجسم امتداداً هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشعلة اذا جعلت مدرة ثم ربيعة فقد تغير امتدادها
 من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانياً ان امتداد السمن ينقص بحرقه ويزيد بذبذبانته مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم
 من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به يسمى البعد المادى البعد العرضى للجسم التعليمى وتسميته بالجسم
 مجاز وذهب المتكلمون الى ان هذا البعد موهوم بناء على ان الجسم مركب من جواهر فردة من غير اتصال المقدمة الثانية اختلف
 العقلاء في المكان على احوال والمعتمد منها ثلاثة الاول مذهب افلاطون من انه البعد الموجود الجوهرى المجرد ينفذ في الجسم بطريق
 التداخل ولولم يشغل الجسم لكان خلاً وتوضيحاً انما نجد في الحوض بعداً يحيط به اطراف الحوض وهذا البعد ملو بالهواء فاذا دخل
 الماء وخرج الهواء صار البعد مشغولاً بالماء فالبعد في الحالين قائم على حال لا يتغير ولا ينتقل عن الحوض فهو جوهر مجرد عن المادة مفاد
 للبعد العرضى القائم بالهواء والماء لان تابع لهما في دخول الحوض والخروج عنه يسمى بعداً جوهرياً وبعداً مجرداً او بعداً مفصلاً بالقاء والقاف لانه
 اصل لفظة ولا بد وانظاراً وورد عليه اولاً ان الحسن لا يحكم في جوف الحوض الا بعداً واحداً اجيب بان العقل قد يحكم بما يقصر عنه الحس و
 ثانياً ان تداخل البعدين محال والاجاز ان يحتمل العالم في بعد خردة واجيب بانه لا استحالة اذا كان مادياً واخر مجرداً وانما المحال تداخل
 الماديين وثالثاً ان اجتماع المثليين محال اجيب بان احدهما جوهر والاخر عرض فلا تماثل الثاني مذهب المتكلمين من ان المكان بعد موهوم

ولا شئ محض هو كذهب افلاطون الا ان البعد وهو عندهم واوثر عليهم ان الجسم ينتقل من مكان الى مكان ولا انتقال من المعدوم الى المعدوم محال وان المكان ينقسم النصفين ربعين والمعدوم لا ينقسم واجيب بان الانتقال من جسم الى جسم والنقسم هو الجسم الممكن الثالث
 مذهب ارسطاطاليس من ان المكان سطح باطن من الجسم الشامل للممكن وهو ينكر البعد غير البعد العرضي القائم بالجسم واورد عليه
 انه يلزم ان يكون المحمول في الصندوق الى الف فرسخ ساكن والطير الواقف في الريح والسمك الواقف في الماء الجاري متحركا واذا تحركا
 على وفق جري الريح والماء فساكنين المقدمة الثالثة اختلف العقلاء في تجويز فراغ في العالم لا يشغله جسم ويسمى الفراغ فذهب المتكلمون
 وبعض اصحاب افلاطون الى التجويز ولكن هذا الفراغ جوهر موجود عند الحكماء ومعدوم وهو عند المتكلمين والكل يتكلم على ان الفراغ محال
 فلهيچ انا اذا رفعتا صفحة ملسا عن مثلها دفعة حصل الفراغ في وسطها لان الهواء يتحرك تدحيجا من اطرافها الى وسطها واجيب بان
 الرغف محال وقد جرب ولما نزع التجارب كعدم انبساط الماء عن الحجرة المنكبة على الماء الا اذا جعل فيها ثقبه تدخل الهواء منها وكان ارتفاع
 الماء في الالبوبة الموصولة وانما اظننا لان عامة من يدس هذا الشجر في بلادنا لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا
 المقام لان الممكن عبارة عن نقوذ بعد في بعد واخر متوهم او متحقق يسمونه المكان وارادوا بالبعد الاول البعد لقائم بالجسم وهو عرض
 عند الحكماء وهو معدوم عند المتكلمين وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلمين والجوهر المتحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للثاني فقول
 متوهم او متحقق يعني ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه صفة للثاني والبعد يريد تعريف
 البعد العرضي والجوهرى معا على سبيل اللف والنثر عبارة عن امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو للفظي الجوهرى
 عند القائلين بوجود الفراغ وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهرى ازلت والسبب في ترك تعريف البعد الوهمى قيل
 لانه يعرف قياسا عليها وهو بعد موهم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض الخشيين ان التعريف نعم الكل وان المراد بالقيام ما يعبر
 الحقيقي والوهمى وبالوجوه المعنى اللغوى ولا يخفى انه تكلف باثر والله تعالى منزله عن الامتداد والمقدار لا استلزامه التجويز فيكون منزها عن
 المكان والفرق بينهما ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او باجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام تخصيص
 بعد تعميم للتاكيد ازلت بالشارح لم يذكر مذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد سبق ولا نه لو كان المكان هو السطح لزم
 نقصان المكان بزيادة الممكن وبالعكس كذا اذا املنا نفرة الخشب او نفرة الخشب وذاسفطة فان قيل مبنى السؤال اتحاد الممكن و
 التجويز الجوهرى الفرد متجويز لا نه مشارا بالاشارة الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفرد متجويزا اذ كل بعد منقسم قلنا الممكن اخص من
 المتجويز اعلم ان التجويز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشأ السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو الثاني وزعم بعض
 الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكام والثاني للمتكلمين لان التجويز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد
 كالجوهر الفرد فالاول مكان وتجويز الثاني حين لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشافى في اخرجت حدث العالم من ان التجويز هو الفراغ
 المتوهم الذى يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثم تعريف حين الجسم لا مطلق التجويز فاذا ذكر من لزوم التجويز دليل على عدم الممكن في المكان
 لا على عدم التجويز واما الدليل على عدم التجويز فهو ان التجويز قاصر في الازل فيلزم تقدم التجويز وهو محال لما ثبت من حدث العالم واوثر

عليه انه مبني على وجوب التميز وذهب المتكلمين انه فراغ موهوم وازلية المعدوم غير محال آجيب برجوع احد هاهنا اختار وجوب التميز
لنقد الدليل على وجوبه وهو انه مشار اليه بمعدوم ثانياً فان الدليل غير مبني على وجوب التميز بل الاحتياج الى التميز ينافي الوجوب موجد
او معدوم وفيه ان لا معنى لالتزديد بين قدومه حدثه ثانياً ان المراد بقدم التميز قدماً التميز وهو عرض عندهم والعرض لا يبقى
زمانين فيلزم تعالى الاله كوان بلا نهاية وبطلان برهان التطبيق اولا فيكون محلاً للحوادث لان الكون في التميز من الاعراض الموجود
في الخارج عند المتكلمين والحكماء وايضاً دليل ثان اما ان يساوي التميز وينقص عنه فيكون متناهياً وفيه بحثان احدهما ان الملازمة
على تقدير المساواة ممنوعة لجواز ان يكون التميز والتمييز غير متناهيين واجيب بان عدم تناهي الابداع باطل كمتبين في محله ثانياً انه
يحتمل ان يكون على تقدير النقضان جوهراً فرداً او لا يلزم التناهي لما من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقداره آجيب بان
بدية العقل تشهد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال هذا الاحتمال بالبرهان او يزيد عليه فيكون مقبولاً لان بعضه
يطابق التميز وبعضه يزيد عليه واورد على الدليل ان التميز لا يكون الا مساوياً للتمييز آجيب بان الترويض للبالغة في بطلان التميز على
جميع التقديرات وعندى انه اراد بالتمييز في هذا الدليل التميز العرفي وهو ما يمنع الجسم عن التزول بتبنيها على المشتبهة فان بعضهم
ذهب الى انهم ملوا العرش وقيل هو على بعض العرش وقيل يزيد على العرش باربعة اصابع من كل جهة تعالى عن ذلك واذا لم يكن في مكان
لم يكن في جهة مسألة اخرى ذكرها الشارح لانها من المهمات وفي الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف في تركها لان قوله لا يمكن ينفي الجهة
لا علو ولا سفلى كلاهما بالكسر ولا غيرها من الشرق والغرب والجنوب الشمال لانها اي الجهات اما حدد واطراف للممكنة كما هو عند
الحكماء ونفس الممكنة باعتبار عرضها الاضافة الى شيء كما هو مذهب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان
فالمنزوعة عن المكان منزوعة عن الجهة وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين فنتج الاشارات ونفس الممكنة والاول مذهب الحكماء و
الثاني مذهب المتكلمين اما تخيير الاول فقالوا الجهة موجدة مستديرة اولا بانها اشار اليها بالاشارة الحسية وثانياً بان المتحرك يقصد بها
بالحركة والاشارة الى معدوم والقصد اليه محال لان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق والتحت وما سواهما من الجهات كاليمين الشمال فيختلف
بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم والا فلا اشارة اذا وصلت الى جزئها الا قرب فان اتحت هناك فهو الجهة لا ما بعد هاهنا والجهة ما
بعد هاهنا فكذلك ثبت ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات حدود غير مضمومة قائم بالاجسام ثلثه يجب ان يكون الجسم المحدود لها مركزاً
فيكون الفوق سطح المحذب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعداً شئ عن الآخر فالمحدود فلك محيط بعالم الاجسام
نقول لشارح حد واطراف للممكنة اراد بها المركز والمحيط فان جميع الممكنة داخلية في محذب هذا الفلك المحيط وحد هاهنا الفوقاني
محذب والتحتاني مركزه ليس الخارج من هذا الفلك الا لعدم الصرف اما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء متناهية فباطل واما تخيير الثاني
فقال المتكلمون ليس الجهة فاذا ذكر الحكماء بل الجهات هي الممكنة من حيث الاضافة فاما السواء الاولى فوق بالنسبة الى الارض وتحت
بالنسبة الى الفلك الثاني فلا اشارة الحسية وقصد المتحرك انما هي الممكنة ولا يجزئ محلياً فليكن مكان قالوا وجوبه تعالى ليس في الزمان
ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي المواقف ان هذا مما لا نعرف للفقهاء فيه خلافاً لان الزمان عند

عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر المتجدد حادث يحدث شيئاً فشيئاً ولا يثبت على حال واحدة ولا شاك ان بعض المتجددات معلوم وبعضها مجهول فاذا اتد المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينكسر التقدير كما تنكسر العلم والحل فاذا قيل متى قدم الاير فيقال يوم ذهب يد ان كان السائل عالماً بيوم ذهابها فاذا قيل متى ذهب يد فيقال يوم قدم الاير ان كان السائل مستحضر اليوم قد فعله الاول يكون ذهاب زيداً بالقدم الاير وعلى الثاني بالعكس تختلف الارزمنة باختلاف التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا قيل كم جلس الاير فيقول القاري قد ما يقرب سورة البقرة ويقول للخياط قد رما بخياط الثوب وتقول المرأة قد رما يغزل ريع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم مستنداً بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشتركة فهو كم متصل اذ لم يجتمع اجزاءه فهو مقدار لا امر غير محتمل الاجزاء فثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انقطاعه الا ان كان عدماً بعد جمعه وهذا البعد لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوه من فرض عدده هذا خلف فهو مقدار للحركة مستدير لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابداء ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لا يسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها وللتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلهما والله تعالى منزلة عن ذلك اى عن مجرى عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلا انه لا يتصور الا فيما يحدث ويحدث والله سبحانه ازل ابدى لا يحدث فيه ولا يحدث واما بمعنى مقدار الحركة فلان الموجد في الزمان ما ينطبق وجوه عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فانه لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثير من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر الذي في الازل ومنها لزوم الكذب او الحداث في نحو انا ارسلنا نوحاً بلطف الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجع السموات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال وان كان عالماً بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ان الشارح اسرأ ان يذكر كلاماً جامعاً للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا موصوف ولا محدد ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب وكذلك احد هذه الثلاثة يغني عن صاحبها وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اى طلب واراد التفصيل والتنظيم في ذلك فتضاءل الحق الواجب بحول ان يراد به واجب الوجود اذ يراد به ما يجب على العبد هو الاظهر في باب التنزيه ودرأ على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلق في الصفة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واقاويلها متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بتلول الواجب اتحاداً بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثنى عشرية وكالكرامية القائلين بانصافه تعالى بالحوادث والثنوية القائلين بالهين نور وظلمة وكالحقائير القائلين بالولد قيل كالفلاسفة القائلين بالذرة العقلية تلك ذهب الامام الغزالي الى اثباتها على انها ليست من الكيفيات كذرة المخلوقات والله تعالى علم بالبلغ وجهاً وكده فلم يبال تفريع على قوله حاول والمبالاة براهه دأباً بتكرير اللفاظ المترادفة كالتبعض والمتجزى والتصريح بما علم بطريق الالتزام فان قوله ليس بجسم ولا عرض يدل

بالالتزام على ان غير محذور ولا متناه ثم ان مبنى التنزيه مصداق مسمى عما لم يخلق بالتنزيه ذكرت عارض مجهول والضمير الى ما لا يتاويله
بالاشياء المذكورة على انها خبران والضمير الى ما ذكرت تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة للحدث والامكان على ما اشرنا اليه في
شرح كل كلمة لا على ما ذهب اليه المشائخ عطف على قوله على انها تنافي ولعل غرض المشائخ اذاع العوام بما يقرب الى عقولهم من
ان معنى العرض بحسب اللغة ما يقتضيه بقاؤه يقال هذا امر عارض اي لا يقيم له وهذه الصفة عارضة اي ليست باصلية ومنه
قيل للحجاب عارض لسرعة زواله فيه ان النزاع في مفهوم العرض لا في المعنى اللغوي لهذا اللفظ ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره من
قوله من خلق الله عالم او اجسام من جوهر غلاظ كغلاظ سبع ارضين ومعنى الجسم ما يتركب هو من غير دليل قوله من هذا اجسام من ذلك
اي الكثر اجزاء او اعظم مجزاء في الوجهين نظر كما هو في العرض وان الواجب ليس مركبا لانه لو تركب فاجزا واما ان يتصف بصفات
الكمال اي جميعها فيلزم تعدد الواجب اذا عظم صفات الكمال الوجوب او لا اي لم يتصف بجميعها وهذا بانتفاء الكل والبعض
فيلزم النقص لغزات بعض الكمالات وقد يوجب لزوم النقص بانه لو لم يتصف به لم يتصف بالوجوب لانه من جملتها فيلزم
الامكان وهو معدن كل نقص وفيه بحث لانه مبنى على ان معنى قوله او لا ان لم يتصف بشئ منها وهذا غير صحيح والامكان يمكن
التزديد حاصرا فانهم والحدوث اذ نقص الاجزاء يستلزم نقص مجموعها والناقص لا يكون واجبا للوجود فلا بد ان يكون حادثا
عن غيره واورد على الدليل ان تصانف مجموع المركب لمجموع الكمالات يكفي في دفع النقص اجيب بان نقص الجزء يستلزم حدثه وحدث الجزء
يستلزم حدث الكل دفع الجواب باننا لانعلم ان عدم انصاف الجزء بجميع الكمالات نقص للجزء ولا نسلم ان النقص مطلقا يستلزم الحدث
وان اشتهر وايضا الواجب ليس له صورة ومقدار وكيفية لانه اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكميات فيلزم اجتماع
الاضداد وادثر عليه ان الهوى الى ضرورة شخص احد مصروف بالاضداد واجيب بان الموصوف بالاضداد بالذات هي الصور المتعددة
ولا يتصف الهوى بها الا بالتبع قلت والاحتج الى هذا التكلف هو من يعترف بالهوى واما المتكلم فلا يحتاج اليه او على بعضها وهي مستوية
الانذار فانادة المدح والنقص لو حذف لفظ الانذار لكان احسن ولكن اراد البلاغة بالاستعارة واصل هذا الكلام مستعار من القائلين
وصف القتال ثم لا يخفى ان الاستواء محل بحث فان بعضها حرة بالمدح وبعضها حقيقة بالنقص كالصورة الحسنه والقبیحة وفي عدم
دلالة الحدوث علمها هذا زعم من هو ان وجه ثبت الصفات للواجب هو دلالة المصنوعات عليها والتبس عليهم ان الحدوث طرق
ترشدها الى العلم بوجودها وليست دلالة ثبت الصفات للواجب في نفس الامر فيفتقر الواجب تعالى الى مخصص حتى يخص بعض
الصفات بالواجب ويدخل تحت قدره الغير وهو المخصص فيكون حادثا واورد عليه انه يجب ان يكون المخصص قديما موجبا لا
مختارا بخلاف مثل العلم والقدر والخيرة فان ثبوتها للواجب لا يحتاج الى مخصص فانها صفات كمال تدل الحدوث على ثبوتها لان
مبدء العالم على الفطرية الجيب لا بد ان يكون حيا علما قديرا واضدا دهاكا لجبل العجز والموت صفات نقصان كدلالة لها على ثبوتها
بل تدل على نفيها لانها تمسكات ضعيفة دليل لقوله لا على ما ذهب اليه المشائخ توهم من ايجان ان تضعف عقائد الطالبين و
توسع من الايساخ والتوسيع بحال الطاعين اي طريقهم زعمانهم من الطالبين والطاعين انزلت المطالب العالية مبنية على

مثل هذه الشبهة الواهية أي الضعيفة والدليل القاسد يبي شبهة وما يجب ان يعلم ان هذه الاستدلالات انما هي من المشائخ الماتريديين
وهم خفية ما وراء النهر والكفر فاذا ذكرنا من الأدلة يكون من قبيل لاقتناعات وأما المشائخ الاشعرية فلم يدعوا في الدقائق كلاما مازي
والأمدى والقاضي العنبر والشارح واليد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريديين بعبارة الامة انفسهم وكلام الاشعرية
بالمدة تقين واحتج المخالف وهو المجسم والمشب بالنصوص القاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب قوله الرحمن على العرش
استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرأة انا لله قالت السماء قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم والجمية نحو من اتاني ميتي اتيت
هرولة كما في الصحيحين والصورة نحو انا خلق آدم على صورتي والجوارح اي الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقوله عليه الصلوة والسلام
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجودين فضلا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سأل اريد بالمائة ما يعم
الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلان مباينان في الجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الآخر كان الآخر في جهة شمال
عنه والله تعالى ليس حاله ولا حال العالم اي نزهة عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مبايناً للعالم في الجهة فيكون في جهة العلو
على طبق النصوص ولا يفتقر الى شرف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في جهة بالضرورة فيكون جسماً او جزء جسم لان كل متحيز كذلك انما
ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الامتياز المحتمل والا فلا تائل به من هؤلاء المستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه
استدلالهم مصوراً متناهياً لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناسل الابداد والتناهي علة للصورة وللجواب ان ذلك اي القول
بان كل موجودين اما متلاقيان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس بالحكام المحسوس والوهم قوة في الدارغ يحكم
على غير المحسوسات ويصادم البداهيات والنظريات القاطعة بالاحكام الباطلة تحكمه بالخوف عن المقار والموتى واز ما وراء العالم
فضاء غير متناه فلا عبرة بحكمه والآلة القطعية اي البراهين العقلية قائمة على التزنيات لان وجوب الوجود يقتضي التنزيه نظفاً
وهذا كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول المنقول اما عن الاول فلما تقر ان حكم الوهم على خلاف العقل باطل واما عن الثاني
فلقولهم فيجب ان يفوض التقويض سيرة علم المنصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاشاعة الى ان النص المخالف للدليل العقلي
مصرف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف باستدلال عقلي هو انه كلام صاحب المعجزة المصدق من عند الله فالعقل هو اصل
النقل فلا بد من الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلاً لا اللغة والصرف النحوي انما نقلها
الاحاد كالأصمعي والخليل وسيبويه ومع هذا فاحتمل المجاز والاشتراك قائم ولكن يصحح خلافنا من العربية ما نقل بالتواتر
قد تقوم القرائن على ان المراد بهذا المعنى وذلك فلا يمتنع ان يفيد بعض النقلات القطع على ما هو اب السلف اي عادة
العلماء الا قد ماين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايثار اختيار اعلل للتقويض الطريقة الاسلام لانهم يحتمل ان يكون التاويل فيها غشياً
وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او ياول بتاويلات صحيحة اي مطابقة لقواعد الشرع والعربية غير
محتملة بغير القرائن ونشر بعض الامثلة ان لا يقطع بمجرد الحق سبحانه على اختيار المتأخرون دفعا علة للاختيار لمطاع عن الجاهلدين
وهم للبند عت يقولون من ذهب اهل السنة مخالف للنصوص وجن بالضبح القاصرين الجذب المد بالفارسية كشيد والضبح

العضد وبالفارسية يازرو والقاصر وضوءا المسلمين شبههم عن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده سلوكا علة
ليأول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل الاحكام لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التقويض توضيح
الكلام ان هذه النصوص تسمى التشابهات ونصير الصفات المتشابهة وعلما السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير
مراداة ذهبوا مذ هيين احد هما مذهب السلف وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيهه عن التجسم
والتشبه وقالوا الاستواء على الرجل واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا نعرف كنهها وفي بعض
نسخ الفقه الأكبر المنسوب إلى الإمام الأعظم ان تأويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيا مذهب الخلف تفسيرها
بما يليق به تعالى لاستظهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين فعملوا ذلك حفظا للمدين وقال طائفة
من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويل وما يعلم تأويله الا الله والراستخون
في العلم يقولون امانابه فمذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تأويل خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس بقول
الراستخون في العلم امانابه مرآه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراستخون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا ممن
يعلم تأويله مرآه ابن المنذر وهم يخصون ذم تاويل المتشابه بمن يأوله على وفق بدعتك المشبهة ولا يشبه شيء اي كما يمثله فسر
بذلك لان المشاهدة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كالتملك الشمس والنار في الضوء والكاف والكاف في الكاغذ في البياض فهي غير متصورة
في الواجب تعالى فلا يحسن فيها بل لا يجوز لها ما منه معرض الكيف اما اذا اريد بالمثالة الاتحاد في الحقيقة اي الاتحاد بالنوع
وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلف الا بالعوارض الشخصية كزيد وعمر فظاهر لان الماثلية بهذا المعنى يتلزم تعدد الواجب
تعالى واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احد هما سد الآخر السد بنكر دن رخنه را من حد نصر اي يصلح كل واحد
منهما تفسير للسد واسارة الى ان المقبر سد كل من الطرفين كما هو شأن المفاعلة لما يصلح له الا خوف لان شيئا من الموجودات لا
يسد سده تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات
بحيث لا مناسبة بينهما اي بين اوصاف الواجب تعالى واصناف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين
الباصرة والذهاب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمد البخاري المشتهر بالامام الصابوني في كتابه
بداية الكلام والمقصود من النقل تأكيد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وحدت النسخ فهنا مختلفان ففي
بعضها علم بفتحين وهو في اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمى الحاجة الاسم الخاص بالشخص علما واراد به هنا ما يكون والا على ان
لا خالفا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له او تأكيد وفي بعضها يكسر العين وسكون اللام وهو اطباء يريد
به التصريح والتوضيح محدث علما وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن وقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس
بمجد لان ذكر في الطرفين خمسة ام على حسب المقابل فلوزيد الواء والطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيهه ان العلم

بفتحيتين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجازز الوجود مجتمع في كل زمان كما هو من هب الاشعري من عدم بقاء الاعراض
فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كذا لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وقيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال لان كون العلم
الالهى موجود او صفة ليس مشروطا باثباته للجواب ان هذا من مسامحة في عباراتهم والمعنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان
موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يتلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الانفال عند الاشعري قلت الاثباتية بدلالة
وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض ارشاد الى ان العرض لا يطلق على صفات تعالى فلا بد ان تكرر عبثا او اتحاد بين الشرط
للجاء وقد يما واجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب ان يرد الوجوب بالغير لم يكن جهة للاختياز لان الممكن عالم
يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الاطام الضروري والمستحيل عند تعدد الذات الواجبة لا الصفات
الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناءها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندى اننا نريد بوجوب وجودها وجوب
ثبوتها لموصوفها وادامنا من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجوب من الوجوه هذا كلامه واعتراض على كلام البداية بوجوب
احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب ادلا بان اراد بوجوب من الوجوه المذكورة وثانيا بان يعرف منه
انقضاء التماثل فيما وراءها بالمقايضة الثانية ان نفى التماثل بوجوب من الاشتراك في الموجدية مما لا يصح ويمكن للجواب بان هذا الاشتراك
ساقط عن الاعتبار لانه اشتراك لفظي بناء على ان الوجود غير مشترك معنى بل وجود كل شئ عينه وانما لا يمكن اعتبار التماثل لانه
موجد بين الثالث ان علمنا بان الله سبحانه قادر على ما نزل علمه تعالى في كونه حكما ايجابيا صادقا اجيب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس
العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد جنس علم الحق ولا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم
الفرق بين العلم والمعلوم وقد صرح بان المماثلة بين الشيئين عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد
انتمى المماثلة للرجحان في تفسير هذا المقام اقوال احدها انه اراد ببيان التناقض بين كلامي صاحب البداية كان قوله فلا يماثل
علم الحق علم الخلق بوجوب من الوجوه يدل على ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة وصرح صاحبها في موضع اخر بان المماثلة
لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف الثاني ان صرح ماض مجهول اى صرح العلماء بذلك فيكون المقصود ان كلام صاحب
البداية يناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الكلام المنقول عن البداية مشتمل على التناقض والتصريح مفهوم من نفى التماثل
بين علم الحق وعلم الخلق مع اشتراكهما في الموجدية الرابع انه لم يرد بيان التناقض بل معنى قوله فلا يماثل بوجوب من الوجوه المبالغة في نفى
المماثلة وانما لا تثبات المماثلة وجه اصلا وقوله قد صرح تأييد لقوله لا يماثل سواء كان معلوما او مجهولا والثاني احسن وقال الشيخ
ابوالمعين بفتح الميم وهو احد اعظم الحنفية بما اوراه الزهرى في التبصرة معترض على من شرط الاستواء من جميع الوجوه في المماثلة انا نجد اهل
اللسان لا يمنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسد ذلك الباب من نحو التدليل على انقضاء
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة من الاوصاف البدنية والاخلاق الرحانية وما يقوله الاشعرية من ان المماثلة الا بالمساواة
في جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه الصلوة والسلام قال المنة بالحنة مثلا بمثل اى يبيعها حال كونها مثلا بمثل بلا زيادة في

كيل فانه ربما قال القارى في تخریج احاديث الشرح هذا منقول بالمعنى والاختصار من حديث ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله
 عليه وسلم قال الذ ذهب بالذهب الفضة بالفضة والبر بالبر والشعر بالشعر والتمر بالتمر والمطر بالمطر مثلاً يدايد فمن زاد واستزاد
 فقد اربى الاخذ والمعطى فيه سواء مراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوتت الوزن بان يكون خنطة أثقل من خنطة
 وعند الحبات والصلابة سخرى والرخاوة نرمى انتهى كلام التبتصر والظاهر انه لا مخالفة لابن كلام الاشعري واللغة والحديث ولا بين
 كلامى صاحب البداية ولا بين كلامى وكلام القوم لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما هما ثالثة كالكيل مثلاً بان لا يكون كيل
 اكثر من كيل وليس مراده الاستواء في الوجوه كلها على الاطلاق فانه غير معقول بين شيئين وعلى هذا اى المساواة فيما هما ثالثة
 ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اراد كلام الذى اشار اليه الشارح بقوله وقد صرح وهذا ان كان الفعل معلوماً اما ان كان مجهولاً فالمراد
 قوله فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه وذلك لان الوعدنا الوجوه ثلثا المماثلة غير صحيح اذ كل من العلم القديم والحادث صفة
 قائمة بذات ومتعلقة بالمعلومات وموجبة لا تنكشافها ولا اى وان كانا المماثلة هما المساوات في جميع الاوصاف فالتماثل لا يتحقق بين
 شيئين باصلاً باشتراك الشيين في جميع الاوصاف ومساواتهما في جميع الوجوه رفع التعدد ويتلزم الاتحاد فكيف يتصور التماثل لانه
 رفع التعدد فمخصص كلام الله انهم اختلفوا في تعريف المماثلة فقل الاشتراك من كل وجه وقيل يكفى المساواة من بعض الوجوه والحق
 انها المساواة في جميع الوجوه التى اعتبرت المماثلة فيها وعليه ينزل كلام الفريقيين انتهى ولا يخفى ان كلاماً ثالثة بين الحق والخلق على كل
 من هذه التعريفات فانه وان وقع الاشتراك في بعض الصفات كالعلم لكن صفات اجل فلامساواة ولكن يرد على علم ما حققه الشارح
 تماثل السواد والبياض في اللونية بل الجوهر والعرض في الامكان وهذا مخالف لمصطلح الجمهور بل لكلامه في مصنفاته ايضا لان
 التماثل عندهم مقابل لتضاد والمذكور في مطولات الفن ان الاثنين عند اهل الحق ثلثة اقسام المثلان والضدان المتخالفا
 اما المثلان فهما المتحدران بالنوع وبعبارة اخرى موجودان مشتركان في جميع صفات النفس وصفة النفس فادل على الذات
 كالموجودة والجوهرية ولا نسانية ويقابلها الصفة المعنوية وهي فادل على معنى زائد على الذات كالتمييز والحادث ويلزم المشاركة
 في صفات النفس المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذا قال المثلان فايد احدهما مسداً لاخرى في الاحكام الواجبة والجائزة و
 الممتنعة جميعاً او اما الضدان فهما مغبنيان يستحيل اجتماعهما في محل كالسواد والبياض واما المتخالفان فمساوى المتماثلين والضدين
 كالحَيوان والانس انتهى ولعل الشجرى على مصطلح الماتريدية وكل ان يصطلح ان قلت فالسد مسداً لاخرى من لوازم الاتحاد
 بالنوع الذى يعبر عنه بالاشتراك في جميع صفات النفس كما قال الشارح في التهذيب المثلان موجودان يشتركان في جميع صفات
 النفس ولذا يسد احدهما مسداً لاخرى انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة المثلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد
 والسد وان كان واحداً لكن وحدته تحتاج الى تأمل فاراد نفى المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظر الى تغايرها بحسب
 الظاهر الثاني انه لم يقصد السد في جميع الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض
 او الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحداً بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة مع تغاير الحقيقة ولا يخرج

من علمه وقدرة قيل نبه بالاضافة على ان علمه قد زائد ان علم ذاته كما هو من هب الاشاعة شئ لا يخفى ان معلومات اكثر
من مقدراته فان الذات والصفات والحالات معلومات لا مقدرات فنظم المصنف العلم والقدرة فسلك واحد ليس
بجيد لفصل عبارته عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ونجبر عنه كانه يلزم
القدرة على الحالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرضى على الدهر واورده عليه ان الموجود لا
يكون مقدرا والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قلصا عن اداء عموم
القدرة اما عدم القدرة على المحال فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا نقص في المحل حيث
لم يستند تعلق القدرة به لان الجهل ببعض والعجز عن البعض نقصا وافتقارا الى المخصص الظاهر عندي انه دليل ثان محتمل
ان يكون تفسير للنقص وانما ثبت الافتقار لان نسبة جميع المعلومات والمقدرات اليه على السواء وهما بحثان البحث الاول
اورده عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال واجيب بالمراد
بالشئ في كلامه للعلم الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار لا شك ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع للجواب بان
الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندك فيه
بحث لان علمه بذاته وصفاته بدني والمنكر مكبر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواها البحث الثاني استدلال الاشاعة على عموم
القدرة بان المقضي للقدرة ذاته تعالى والمصحح للقدرة هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النص
القطعية اى غير القابلة للتأويل ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وهذا دليل نقلى بعد عقليين وايضا دلالات على عمومها
فهو بكل شئ يعلم وعلى كل شئ قد يقرير علم الادلة مقبوس من تلك النصوص فهو من حيث الاستدلال مدعى ومن حيث الاصل
دليل لا اى ليس الامر كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات قالوا هو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولا
يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة كزبد وعوام لا كالاغلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارهم يحصل متغير ليس بصحيح
واستدلوا بوجهين احدهما ان الجزئيات المادية مشخصة باشكال واما جزيئية يشار اليها بالاشارة الحسية فلوان طبعت صورة في
عقل مجرد لزم ان يكون المحرر تابلا للاشارة الحسية وهو محال اجيب بانه مبنى على ان العلم هو بان تقاس الصورة في العالم وهو مح
عندنا بل هو نسبة بين العالم والمعلوم الثاني ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت في علم الواجب تعالى لزم التغير في علمه والجواب ان التغير
انما يلزم فاضافة العلم لا في نفسه وقد يجاب بان العلم بان زيد موجود وبانه موجود وبانه كان موجودا احد بالنسبة الى الله سبحانه
والفرق انما هو بالنسبة الى الحوادث وهما بحث واعتنى المتأخرون من المتكلمين بتهذيب وهو الحكيم لا ينكرون العلم بالجزئيات
بل صرحوا بانه لا يعرب عن علم مثقال ذرة في السماء والارض وكيف ينكرونه وهم يقولون بان الواجب يعلم نفسه ويعلم العقول بان
العلم بالعلية يتلزم العلم بالمعلول بل مرادهم انه يعلم الجزئيات على طريق الكلية ومثله علم المحاسب ان نصف رمضان من سنة
كذا خسوف القمر فهذا علم كل بعلم جزئى ولا يتغير بحال وهذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشاعة ولذا

قال صاحب الفتوحات الفلاسفة لا يكفرون فمسئلة العلم وان كفووا بوجه اخر وان لا يقدر على اكثر من واحد وهو العقل عندهم
مستدلين بانه تعالى واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يمكن ان يصدر عنه الجسم لانه مركب مشتمل على
الكثير فالصادر عن جوهر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر عن هذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل في كتبهم والجواب بان
لا تم الوحدة بالمعنى الذي زعموا بل له صفات فيصح صدر الكثير عنه وانما لا نعلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما استدلالهم
عليه بانه لو صدر شيان كان مصداقية هذا غير مصداقية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصداقية امر اعتباري ثم اعلم
ان المدققين من الحكماء على ان معطى الوجود هو الحق سبحانه وان الممكن لا يوجد شيئا وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والاول
ان الكل مقدرات الحق تعالى ومخلوقات فكلهم الشئ مبني على ما شتهر من مذهبهم او على ان اراد القدر بلا واسطة (ازقلت الفلاسفة
ينكرون القدر) ويقولون بالايجاب فلا يصح قوله لا يقدر على اكثر من واحد اجيب بانهم يسمون بالايجاب قدرة وكما يزعم
الدهرية قوم ينسبون الكائنات الى الدهر فممن ينظر ان لا خالق سواه ومنهم من يعترف بالصانع سبحانه لكن يجعل له
كالشريك له من انه لا يعلم ذاته مستدلين بان العلم نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تقتضي تفاوتا واجيب او لا بازالتفاوت
الا اعتباري كاف كعلمنا بنفوسنا وثانيان ما ذكرتم خاص بالعلم المحصورى وعلم الشئ بنفسه محصورى وكما يزعم النظام هو ابراهيم بن
سيار امام المعتزلة ويسمى شيطانهم وهو مقدمهم فخط الفلسفة كلام الاعتزال انه لا يقدر على خلق المجهول القبيح تعميم بعد تخصيص
واستدل بان خلق القبيح مع العلم بقبحه شر بدنه جمل واجيب بانه لا يقدر من الله شئ وله ان يتصرف في خلقه كيف يشاء على ان
الدليل يدل على عدم الخلق والمدعى عدم القدر وكما يزعم البلخي هو ابو القاسم المشهور بالكبي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
قال اذا حرك الله سبحانه جوهر ثم حركه العبد فالحركة غير متماثلين بل مختلفان بالماهية واستدل بان فعل العبد ان اشتمل على
صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصية وان خلا عنه فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزلة عن الكل اجيب بان فعل العبد انما يوصف بهذه
الادصاف على حسب غرض ودواعيه والا فهو في نفسه حركة او سكون وفعل الحق سبحانه منزلة عن الغرض والدواعي فلا يمكن ان يوصف
بها ولا كما يزعم المعتزلة كالجباري وابنه ابي هاشم انه لا يقدر على نفس مقدور العبد اى غير فعله مستدلا بالتامع وهو انه لو اراد
الله سبحانه ان يوجد فعلا في العبد اراد العبد عدمه فان وقع الزم اجتماع النقيضين وان لم يقع ارتفع النقيضان وان وقع احدهما
فلا قدرة للاخر والمفروض انه قادر واجيب او لا بانه لا تأثير لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق سبحانه وثانيا بعد تسليم التأثير
ان قدرة الحق سبحانه اقوى فيقع مقدورها ولا يلزم نفى قدرة العبد بل عجزه عن مصادقة القدرة الالهية وهذا ليس بحال كما يجوز عن
مصادقة من هو اقوى منه من الحيوانات ومن المخالفين في عموم القدرة الصابية نسبوا الكوان الى قدرة الكواكب على حسب تغير
اوضاعها ومسيرها في البروج وهذا كفر اما القول بان الكواكب اسباب وعلاقات بتسخير الواجب تعالى فلا كفر بل قد اعترف به
المحققون كالامام الغزالي وصاحب الفتوحات ومنهم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر ارادوا بالشر ما لا يلائم اغراض الحيوانات
كالحر والبرد الشديدين والقحط والطاعون والامراض والاوجاع وزعموا ان خالقها الله تعالى يسمي اهر من نفوسه يادد من الضلال

يُسَمِّيهِ الرَّحْمَنُ الْكَوْنُ فِي الصِّفَاتِ قَالَ الْمَعْقُولُونَ وَلَكِنَّهُ صِفَاتٌ قِيلَ قَدِمَ الْمَسْنَدُ لِلْقَصْرِ فِيهِ الْحَقُّ التَّقْدِيمُ لِنَكَارَةِ
الْمُبْتَدَأِ ثُمَّ الْأَشْأَعَةُ عَلَى أَنَّ صِفَاتَهُ تَعَالَى زَائِدَةٌ عَلَى ذَاتِهِ لَكِنْ كَلَامُهُمْ انَّمَا تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ مَفْهُومِ الصِّفَاتِ عَلَى مَفْهُومِ الذَّاتِ لَا
عَلَى زِيَادَةِ حَقَائِقِ الصِّفَاتِ عَلَى حَقِيقَةِ الذَّاتِ وَذَهَبَ الْحَكَمَاءُ وَالصُّوفِيَّةُ وَالْمُعْتَزِّلَةُ إِلَى أَنَّهَا عِزُّ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ كُلَّ مَا يَظُنُّ أَنَّهُ صَادِرٌ
عَنْ صِفَاتِهِ فَهُوَ صَادِرٌ عَنْ ذَاتِهِ الْمَقْدُوسَةِ لَمَّا ثَبَتَ شُرُوعُهُ عَقْلًا مِنْ أَنَّ تَعَالَى عَالَمٌ تَادِرُجِي إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ كَالسَّامِعِ وَالْبَصِيرِ وَمَعْلُومٍ بِحَسَبِ
اللُّغَةِ وَالْعَرَفِ أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى زَائِدَةٍ عَلَى مَفْهُومِ الْوَاجِبِ وَالْأَمُّ يَصِحُّ لِلْحَلِّ لِأَنَّهُ فِي حُكْمِ حَمْلِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ وَأَمَّا أَقَامَ
النَّاسُ الدَّلِيلَ عَلَى زِيَادَةِ الصِّفَاتِ مَعَ أَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي اثْبَاتَ الصِّفَاتِ فَقَطُّ اتِّبَاعًا لِلشَّائِخِ فِي قَوْلِهِمْ أَنَّ انْكَارَ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ انْكَارٌ
لِلصِّفَاتِ وَلَيْسَ الْكُلُّ الْفَاعِلُ مَرَادُفَةٌ لِذَلِكَ ثَانٍ تَقْرِيرُهُ لَوْ كَانَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ مِثْلًا عَيْنِ الذَّاتِ كَانَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ شَيْئًا
وَاحِدًا فَلَيْزِمَ تَزَادُفُهُمَا وَكَذَا فِي الْعَالَمِ وَالْقَادِرِ التَّرَادُفُ بَاطِلٌ وَعَلَى هَذَا فَالْمُرَادُ بِالْكُلِّ لِمَصْفَاتٍ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ تِمَّةِ الدَّلِيلِ الْأَوَّلِ وَ
الْمَقْصُودُ بِهِ إِنْ تَوَضَّحَ زِيَادَةُ الْمَفْهُومِ وَالْمُرَادُ بِالْكُلِّ الْوَاجِبِ وَالصِّفَاتِ وَأَمَّا اثْبَاتُ تَعَدُّ الصِّفَاتِ بَعْدَ اثْبَاتِ زِيَادَتِهَا لِتَلَايِظِ الزَّالِغِ وَالْعَالَمِ وَالْقَادِرِ
وَنَحْوِهَا صِفَةً وَاحِدَةً عَلَى الذَّاتِ وَالْمُرَادُ بِالْكُلِّ الصِّفَاتِ وَأَنْ صَدَقَ الْمَشْتَقُّ عَلَى شَيْءٍ يَقْتَضِي ثَبُوتَ مَا خُذَ الْأَشْتِقَاقُ لَهُ هَذَا
دَلِيلٌ ثَالِثٌ وَقَالَ بَعْضُ الْمُخْتَلِفِينَ مَعْطُوفٌ عَلَى أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ ذَلِكَ أَوْحَالٌ وَلَنْ الْجَمْعُ دَلِيلٌ وَاحِدٌ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ مَا اخْتَرْنَا هَاهُنَا وَفَوْقَ بَكَلَامِهِ
الْمُشْتَقُّ وَتَقْرِيرُهُ هَذَا الدَّلِيلَ عَلَى مَا نَقَلَ عَنْ قَدَمَاءِ الْأَشْأَعَةِ أَنَّ مَعْنَى الضَّارِبِ مِثْلًا مِنْ ثَبَتِ لَهُ الضَّرْبُ وَهَذَا ثَابِتٌ فِي الْمَشَاهِدِ
بِاسْتِقْرَافِ الْمَشْتَقَّاتِ كَالرَّاكِبِ وَالْجَالِسِ وَالْقَائِمِ فَكَذَا فِي الْغَائِبِ وَادْرُجَ عَلَيْهِ أَوَّلًا أَنْ تَيَاسَرَ الْغَائِبُ عَلَى الشَّاهِدِ غَيْرِ صَحِيحٍ كَمَا حَقَّقَهُ
الْمُتَأَخِّرُونَ أَمَّا الْجَوَابُ بَانَ هَذَا مِمَّا لَا يَخْتَلَفُ فِي الشَّاهِدِ وَالْغَائِبِ فَدَعَا بِلَدَلِيلٍ وَثَانِيًا أَنَّ الْأَنْصَافَ بِالْمَشْتَقِّ لَا يَقْتَضِي وَجُودَ
الْمَاخُذِ كَالْعَمَى فَإِنَّ الْكَلَامَ عَدَمٌ وَلِلْمَقْصُودِ وَجُودَ الصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ فَثَبَتَ لِمَصْفَاتِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَيَّةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ تَفْرِيعٌ عَلَى
الدَّلِيلِ الثَّلَاثَةِ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْمُعْتَزِّلَةُ أَيْ أَكْثَرُهُمْ أَنَّ عَالَمَ لَا عِلْمَ لَوْ قَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ نَحْوِ سَمِيعٍ لَا سَمْعَ لَهُ فَإِنَّ هَذَا ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ
قَوْلِنَا اسْمُ لَا سَوَادَ لَهُ أَجِيبُ بَأَنَّهُمْ قَالُوا عَالَمٌ بِذَلِكَ لَا يَعْلَمُ زَائِدًا وَهَذَا مَعْنَى مَعْقُولٍ لَا اسْتِحْوَاجَ فِيهِ وَقَدْ نَطَقْتَ النُّصُوصُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى
إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ يَثْبُتُ عَلَيْهِ وَقُدْرَتُهُ وَغَيْرُهَا وَدَلَّ صَدْرُ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ أَيْ الْحِكْمَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَى الْعَجَائِبِ عَلَى وَجُودِ عِلْمِهِ وَ
قُدْرَتِهِ لَا عَلَى مَجْرَدِ تَسْمِيَةِ عَالَمًا قَادِرًا وَجِهَةً ثَانٍ وَثَلَاثٌ فِي مَرَّةٍ الْمُعْتَزِّلَةُ النَّفْيُ فِي سِلْكَ وَاحِدٍ لِنَتَلَقَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَأَنَّ
كَانَ كَلِمَةً عَلَى تَوْحِيدٍ تَعْلُفٍ بِالثَّانِي نَقَطَ وَادْرُجَ عَلَى الثَّانِي أَنَّ صَدْرَ الْأَفْعَالِ الْمُتَقَنَّةِ انَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الْأَضَافِي الَّذِي هُوَ نِسْبَةٌ بَيْنَ
الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ وَأَمَّا عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ الْأَضَافَةِ فَلَا دَوْلَا كَانَ يَسْبِقُ إِلَى أَوْهَامِ الْعَامَّةِ مِنْ زِيَادَةِ الصِّفَاتِ أَنَّ الصِّفَاتِ
الزَّائِدَةَ أَعْرَاضَ حَادِثَةٍ مُسْتَحِيلَةِ الْبَقَاءِ عَلَى قِيَاسِ صِفَاتِنَا كَيْفَ يَصِحُّ اثْبَاتُهَا لِلْوَاجِبِ الْمُنَزَّهِ عَنْ قِيَامِ الْحَوَادِثِ دَفْعًا بِقَوْلِهِ وَلَيْسَ
التَّزَاوُعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي أَنْتَ الْمَوْصُولُ لِأَنَّ صِفَةَ كُلٍّ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَازُعِ وَتَأْوِيلُهَا بِالصِّفَةِ أَوَّلًا زَكَرَ
الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَإِرَادَ الصِّفَاتِ كُلُّهَا مِنْ بَابِ ذِكْرِ الْبَعْضِ وَإِرَادَةُ الْكُلِّ هِيَ مِنْ جَمَلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ أَيْ الْأَعْرَاضِ الْمَعْدُودَةِ مِنْ مَقُولَاتِ
الْكَيْفِ وَالْمُلْكِيَّاتِ تَخْصِيصٌ بَعْدَ تَعْيِينِ فَازِ الْمُلْكَةِ هِيَ الْكَيْفِيَّةُ الرَّاسِخَةُ الَّتِي يَحْسُزُ وَهِيَ الْوَاقِعَةُ بِهَا الْحَالُ وَهِيَ الْكَيْفِيَّةُ

الغير الراضية فعلم المدسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا
 مستحيل البقاء عطف تفسيري والله تعالى عالم ولعلم ازل شاملا للكميات والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري
 ولا مكتسب لان المنقسم الى المضروري والكسبي هو العلم بالحوادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا في
 سائر الصفات بل النزاع وان كان للعالم مناعا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لتصانع العالم بكر اللزم على التوصيف
 وفي بعض النسخ لتصانع العالم بفحتها على الاضائة علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكرة الفلاسفة و
 المعتزلة وزعموا ان صفات غير ذات بمعنى ان ذات تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة عن نسبة بين الذات و
 المعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبرون عنه بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادر
 الى غير ذلك فلا يلزم تكرار الذات اشارة منهم الى دفع السؤال اذ هذه الاشاعة وحاصل السؤال ان الصفات كثيرة كالعلم والقدر
 فلو كانت عين الذات لزم تكرار الذات وهو باطل وتقرير الجواب ان لا تكرار في الذات بل في تعلقاتها وهي خارجة عن الذات
 ولا يلزم تعدد في القدر ماء والواجبات اشارة الى اعتراض على الاشاعة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة
 القدر ماء وهو ظاهر وكثرة الواجبات لا الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتهم ان كل ممكن حادث والجواب عن قولهم
 يلزم تعدد القدر ماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة
 وهو غير محال وسكت التثني عن جواب تعدد الواجبات حالة على ما سبق وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث
 ويلزمكم خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على من ذهب من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجه السابقة وكان الاحسن في
 الترتيب جمع الكل كون العلم مثلاً قدراً وحياة وعالمادجيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب
 تعالى على من هبكم واجيب بان هذا المحال انما يلزم على من يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم
 بذاته هذا محال ثان وبيان ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بوصفها بالبدئية فيلزم على تقدير اتحاد الذات والصفات ان يكون
 الواجب قائما بالغير واجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد مفادهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فنهانا نتخبر
 بعد اثبات الذات الى اثبات الصفات ولو اتحدت لم نخبر اليه ومنها ان الاتحاد يجعل الحمل لغوا في قولنا الله عالم واجيب بقى
 ههنا كلام شريف القدر وهوان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضاً رد عليهم اشكالات صعبة سواء قالوا بانها
 واجبة او ممكنة اما اعتذارهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فما يصعب تحقيقه ولذى ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى
 عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني في القواعد الكشفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على
 شيخ وجب عليك السلوك ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي قال كمال الاخلاص نفى الصفات اى الزائدة و
 قال بعض الكبار يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه عالم قادر سميع بصير واما الخوض في العينية والغيرية فتركه اولى
 ازلية اى قديمة ولا زل في اصل اللغة بمعنى الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق عن تصور ابتداءه واختار صاحب

القاموس انما خشي من لم يزل وان همزة منقلبة عن الياء كقولهم في الرجز المنسوب الى الملك ذي يزن اذ في لا كما تزعم الكرامية هم
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفخر والتشديد طائفة من المشبهة وكثيرا ما
يقلدون في الفرع امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه نفعه ابي حنيفة وحدا والدين دين محمد بن كرام من ازالة صفات
لكنها حادثة سوى القدرة واستدلوا عليه بوجه واحد هان السمع والبصر الكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر فخطب
الثاني انه تعالى صار خالفا للعالم بعد عالم يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بان سيوجدا واجيب عن الوجهين
بان لا يلزم من حدث تعلق الصفة حدث نفسها الثالث علة صحة قيام الصفة بذاته تعالى هو كونه صفة كمال من غير تقييد
بازلية اذ لازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزء علة فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بان يجوز ان
يكون للحدث مانع القدم شرط الاستحالة لقيامه للحوادث بذاته تعالى علة للنفي والمراد للحوادث الموجودة وذلك لان الصفة تظل
على معان احدها معنى حقيقي محض كالخبرة ثانيا معنى حقيقي ذواضافة كالعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين
عند الماتريزية ثالثا اضافة كونه تعالى قبل العالم ومع وجوده والتكوين عند الاشعرية رابعا سلب النقص كونه ليس بجسم
ولا عرض خامسا سلب ما يجوز كونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان بالقسم الاول الرابع لا يتحد فيه مطلقا والثاني لا يتحد
في نفس ويتحد تعلقاته والثالث والخامس يتحد بنفس اجماع العقلاء لانهم امران اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى في
الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من يتحد هما ان مذهب الكرامية حق فاحظه واحتج الاشعرية على الكرامية بوجه الاول لو كان الحادث
نقصا فقيامه بذاته تعالى محال وان كان كمالا فالخبر عنه قبل حدثه محال الثاني لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث في الازل لان
القابلية من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتي بالامكان الذاتي وهو محال ووجود الحادث في الازل باطل الثالث
لو قام به الحادث للزم التغير في ذاته تعالى وهو محال وللقوم في هذه الدلائل مناظرات قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة
الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه بلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام والذبي صلى الله عليه وسلم
موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعمهم ان الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى واستدل الاشعرية
بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم بغيره واوجب عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والمخلوق هو المخلوق لقوله
تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته تعالى واجيب بان الخلق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب
الاول واعتراض المعتزلة على الجواب بان التاثير لان كان قدما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير اخر فيستلزم
واجيب بانه نسبة والنسب امر مية يعتبرها العقل ولا وجه لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير اخر لكن زادهم نفي كون الكلام
صفة له لا ثبات كونه صفة له غير قائم بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفي الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون
بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لا يحتاج اصحابنا عليهم بان قيام صفة الشيء بغيره سفسطة ولما شرطية والجزء قوله اشار الى الجواب
تمسك المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة اذ قديمة مفارقة لذات الله فيلزم قدم غير الله سبحانه و

تقدم القدماء المتغيرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والضرير
 به في كلام المتأخرين كالكلام حميد الدين الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما وقعت له الحال
 انه قد كُفِرَ النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحياة والمرادهم نصارى الفترة قبل ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم وقد صرح صاحب الشريعة بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة عيسى عليه السلام وهي الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم
 هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد يزعم ان المرادهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظم بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا
 غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اى ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر
 والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالكفير من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء ما وراء النهر الى ان الخلق و
 التزيين والاحياء والتصوير ونحوها صفات على حدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد و
 الرجل والاستواء على العرش والفحك ونحوها صفات لا تعرف كنهها ولا يجوز تأويلها اشار الى الجواب انما قال اشار لان المقصود اصالة
 هو بيان حكم الصفات ولان الجواب انما يتم بنفي التباين بين الذات والصفات وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني
 مع الحاجة اليهم نفى العينية مع عدم الحاجة اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غير إشارة الى ان التعدد فرع للتباين فيعرف
 به عدم التباين بين الصفات اي بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم
 قدم الغير ولا تكرار القدماء فترفع على عدم المتغيرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغيرة ان لم يكن كفر لم يكفر النصارى
 لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغيرة ام لا اجاب بقوله والنصارى ان
 لم يصرحوا بالقدماء المتغيرة لكن لزمتهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل في اليونانية او الرهيمية الثلثة التي هي الوجود
 والعلم والحياة زعموا ان الذات المقدسة نفس هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن
 وروح القدس لف وشررتب فسموا الوجود بالاب والعلم بالابن والحياة بروح القدس ومن العجب ان هذا العلم يتصدد لتوجيه
 كلامهم فيقولون لعلمهم ارادوا ان الصفات عين الذات ولم يذكر القدماء لانهم ادروها في الحقيقة وكذا السمع والبصر لانهم ادروها
 في العلم وانت تعلم انها هيانات صددت عن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد لصحيتها بل الواجب ابطالها
 وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك ولا انتقال فكانت الاقانيم ذوات متغيرة
 ملخص الجواب ان التكرار لما يتحقق حيث تحقق لا انفكاك فيلزم على النصارى تكرار القدماء لقولهم بانفكاكهم ولا يلزم على الاشاعرة
 لانهم لا يجوزون انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض وفي هذا الجواب بحثان الاول انه
 تقر في الشرع ان التزام الكفر كفر لا لزوم الا لازم تكفير كثير من اهل القبلة والنصارى لم يلزموا التكرار ولكن لزمتهم من الانتقال
 اجيب بوجهين احدهما ان النصارى التزموا بعد ما ظهر لهم لزوم فيه نظرا لما اولا فلان هذا تصريح منهم بالقدماء فكيف
 قلتم لم يصرحوا بذلك واما ثانيا فلانه زعم بالغيب لان الكلام في نصارى الفترة لا في الذين ناطقهم المتكلمون ثانيا ان اللزوم

البدني في حكم الالتزام وكون المنقول ذاتا من اجلى البدنيات وعندنا في نظركم ان جماعتهما من اهل السنة يعتقدون ان الكلام الذي هو الصفة لازلية هذا القرآن المنزل المقر المكتوب فهم قائلون بالاقتبال ولم يكفرهم بذلك احد بل هم يكفرون من قال بخلافه البحث الثاني النصاري كفار من وجوه كثيرة كقولهم عيسى ابن الله وتصريحهم بان الالهة ثلاثة الله ومريم وعيسى كما قال الله سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال يا عيسى بن مريم انا انت قلت للناس اتخذني وامى الهين من دون الله وبجؤهم الى صورة عيسى عليه السلام وانكارهم نبوة موسى عليه السلام الى غير ذلك مما يظهر على الناظر في القرآن والحديث فليت شعري ما وجه تكلف المتكلمين في تكفيرهم بهذا الوجه الضعيف مع ان وجوه كفرهم كثيرة ظاهرة في النصوص ان قلت يحكى عن النصاري انهم يفسرون الثلاثة بالصفات الثلاثة قلت يكن بهم القرآن ولو سلم فهذا مذهب بعضهم ولا نسلم تكفير هذا البعض من حيث الشرك ولنا قبل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغير بمعنى جواز الانفكاك اى لا نسلم ان التكثير لا يوجد بدون الانفكاك كما قال الاشاعرة في الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد معنى على ان الواحد عدد وقد اختلف فيه فقال بعضهم ليس بعدا اما الاطلاق العد كمنفصل ومعنى الانفصال ان يوجد فيه اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانيا فلان الكم يقتضى القسمة لذات الوحدة تقتضى اللاقسمة وادرس عليهم انه لو لم يكن عددا لم يتألف منه الاعداد اجيب بان الملازمة ممنوعة فان الجوهر الفردي ليس مجبم ويتألف منه الاجسام وقال بعضهم عدو وليس كل عدو كما وقال بعض المحققين النزاع لفظي لانه ان فسر العدد بالكم المتألف من الوحدات فليس بعدا وان فسر بما يقع في التعدد فعدو ولا تميز والثلاثة الى غير ذلك متعدد دة متكررة مع ان البعض جزء من البعض اعترض عليه بان المحقق هو ان الاعداد لا تقوم بالاحاد التي يربط بالوحدات فالعشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ثمانية واثنان ولا ستة ولا اربعة اما اولها فلا تانصص العشرة بالكنة مع الغفلة عنها واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من بعض ثبت انه ليس بعض الاعداد جزء من بعض واجيب بان الشارح اراد بالجزئي العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا المقوم والجزء لا يغير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قول القطع لا يتصور النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدداتها لا يختلفون في انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعنى اذا اعترفوا بالصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يحججوا بتفريعهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فلا ولى ان يقال المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد مجازا وذكر بعض المحققين الا فضل ان يفسر كلام المعزلة لا غير بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة ولا تغاير في الذات والصفات ولكن الشارح فسر بما فسر لانه اشتهر واعلم ان بعضهم اجاب عن شك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلى القائم بنفسه اما الصفات فهي زلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستلطفى ثانيا ما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتي اما الصفات فهي قديمة بالزمان لا بالذات وادرج عليه ان القدم الذاتي والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى في نظركم لا باس في

موافقهم عند اضطراب انتفاء البراهين وان لا يختص الاجترار وليس كرون على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ولا يجازي قول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالزام هذا التعدد وتسليمكم كما فعل بعضهم احتجا بما يجمل بعض المتقدمين والمتأخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته جرأة عظيمة مع بطلانها بطلان التوحيد بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن السيرة وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضري في تفسير القديم يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير في قول لذاته راجعا الى الواجب لا الى الالف واللام الموصولة واما في انفسها فيمكن ولما كان في امكانها اشكال وهو انه قد تقر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اي مسبوق بالعدم لان الواجب مختار و معلول المختار لا يكون تدبما يبق الاختيار على وجوده اجاب عنه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه وحاصل الجواب ان قدم الممكن انما يستحيل اذا كان صادرا عن الواجب بالاختيار الصفات ليست كذلك بل استنادها الى الذات كاستناد اللازم الى الملزوم على سبيل الايجاب وكل ما صدر عن الواجب بالايجاب فهو قديم فليس كل تديم الذا تفرع على قوله لا استحالة في قدم الممكن حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ينافي التوحيد الا اذا كانت واجبات غير ممكنات لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء فلا يقال صفات الله قديمة لثلاثين ذهب الهم الى ان كلامها اي كل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالهية وهذا الذي انما هو بالنسبة الى عامة الناس ممن يزعم ان كل تديم الاله اما اهل العلم فلا يباس عليهم في اطلاقه كما لا يخفى واعلم ان الشر قد وعد فيما سبق بتحقيق وجوب الصفات وامكانها وقد اوفاه بما ذكرهنا وحاصله ان الصفات ممكنة صادرة عن الذات بالايجاب فهي قديمة اما قولهم كل ممكن حادث فخاص بما صدر بالاختيار اعترض عليه بانه يخالف قواعد الاشاعرة كقولهم ان الايجاب نقص وقولهم ان علة الاختيار هو الحادث دون الامكان واجيب بان هذا القواعد خاصة بما سوى الصفات واورد عليه ان تخصيص الاحكام العقلية غير مسموح ولصعوبة هذا المقام اي البحث في ان الصفات هل هي عين الذات او زائدة على الذات وعلى تقدير الزيادة هل هي واجبة او ممكنة ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو رادت على لذات فان كانت صادرة عن الذات لزم ان يكون الواحد الحقيقي فاعلاشي وقابل له معا وهو محال وان كانت صادرة عن غير لزم استكمال الواجب بالغير وهو محال واما المعتزلة فقالوا لو رادت فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادث لزم قيام الحوادث به تعالى والكرامية الى نفى تدبها تحريزا عن تعدد القدماء واورد عليه انهم قالوا بقديم بعض الصفات كالقدمية فلو كان قولهم بنفي القدم تحريزا عن تعدد القدماء لم يعتزلوا بقديم شيء منها بل الذي حملهم على ذلك حدوث المعلومات والسموعات والمبصرات ونحوه من شبه الفاسدة والاشاعرة الى نفى عينيتها وغيرها وهذا مذهب قدمائهم اما المتأخرون منهم فاه تشككوا في الواسطة بين العينية والغيرية وذهبوا الى انها غير الذات وانها ممكنة صادرة بالايجاب ومنعوا بطلان تعدد القدماء بالمتغايرة القائمة بذاته تعالى وما لبعضهم الى العينية واختار

بعضهم السكت فان قيل هذا في الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية اثبات
للفيرية ونفى الفيرية اثبات للعينية ومن كلاً اتهم المشهور برفع النقيضين جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية
بقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غير ولا فعينة ولا يتصور بينهما واسطة فلنا حاصل الجواب انكار
التناقض واثبات الواسطة لكن دون اثباتها خرط القناد قدسوا اي الاشاعة الغيرية يكون الموجدون بحيث يقدرون ويتصور
عطف تفسير وجود واحد مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما وفرد العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلاً قال الشيخ
الاشعري الفيران موجدان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه باننا اذا فرضنا جسمين قد يمين كانا متغايرين بالضرورة
مع ان لا يصح عدم احدهما لان القديم لا يمكن عدمه فغير التعريف الى قولهم موجدان جاز انفكاكهما في الوجود والمخير فخرج الجسمان
لان حينئذ واحد هما غير حينئذ الآخر فاما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالهين مفترضين فانهما غيران مع عدم جواز الانفكاك في الوجود
والمخير اذ لا يجزئ عدم احدهما ولا حيزهما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس والعقول القديمة الابدية واختار الشافعية
التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض لان مادة النقص ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين قد يمين والهين
والمجردات عند الاشاعة فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوماً مفهوماً الآخر
ولا يوجد بدونه كاجزاء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلهذا اتحاد المفهوم واما الثاني فللشرع والعرف
فانك اذا قلت ليس على غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف يلزم السبعة مثلاً وفي بحث لانهم ان ارادوا الحكم بلزوم السبعة فقط فهو
ممنوع او يلزم السبعة مع ما فوقها من الاحاد الى عشرة في عين العشرة والصفة مع الذات نقل عن تداء الاشاعة ان الصفة لا عين
الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتأخرون منهم في تفسير هذا الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام في الصفات القديمة والجديدة و
لهذا استدلو على صحة هذا الحكم بان قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت
غير زيد لكان كذباً ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غير من ابناء نوعه ولا لزوم ان لا يكون ثوب زيد غير وذهب محققوهم
كاشم الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غير بالضرورة وهكذا صفات الافعال كالخلق و
الترقيق فانها امور اضافية اعتبارية تحدث عند الاشعري فتنفك عن الذات فتغيرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين
الموصوف كالوجود او غير كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية المتمتعة بالانفكاك من العلم والقدر والحياة و
الارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع قدرته فان ذات الله تعالى وصفاته تازلية والعدم على الازلي
محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينهما ولكل منهما مفهوم على حدة فلا عينية بينهما
ولم يتعرض لاثباته لانه ظاهر والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونهما بيان لعدم تغاير الكل والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديم
لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه و
فيه نظريين كاشم ويستحيل بقاءها بدونه اذ هو منها فعدمه بيان استحالة الاول اي عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد

من حيث انه واحد من العشرة فالحل مجازي على المبالغة اوصفت المضاف ووجوها وجوده بيان استحالة الثاني بخلاف
الصفات المحدثه كقيام زيد فان قيام الذات كزيد بدو تلك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلوات الذات عن
الصفات كلها محال ولكن اى صفة اخذت منها كان قيام الذات بدو لها جائزا فتكون الصمير للصفات او الصفة للمعينة
غير الذات لا مكان الانفكاك كذا ذكره المشاخر في اثبات الواسطة وفيه نظر اى في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لا نهم
ان اراد واصحة الانفكاك من الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم المحدثه والعالم
لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لا الانفكاك من جانب المحل فقط اذ لا يتصور
وجود العالم مع عدم الصانع لا استحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدو المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين
العالم والصانع وكذا بين الجسم والسواد اتفاقاً واجاب بعض المدققين باننا اذا نسبنا الغيرية بامكان انفكاك في الوجود والتحيز فلا
اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود و
العرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بمجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدو الصفة قيل اراد الصفة للمحدثه
بناء على ان الشيخ الاشعري يعمد الحكم بنفى الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بخلافه في الدار غير زيد وفي بحث اما
اولاً فلان التعريف ظاهر البطلان وكذا الاستدلال نسبته الى الشيخ في غاية البعد واما ثانياً فلا الصفة المحدثه عرض متجدد
عنده ففى منفكة في كل ان عن موصوفها واما ثالثاً فلان الشق في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال
بخلاف الصفات المحدثه وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بان لا يجوز وجود الذات بدوها واجيب بان المراد بالجزء
الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لما منع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعى اى الجواز بلا
مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعى غير مراد والا لزم ان لا يكون الشئ مغايراً للعرض اللازم وقد يدفع ايراد بان المراد
بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدو
العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسياتي بطلان اعتبار الاضافة التى اعتبروها في بيان
استحالة وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدوها واعلم ان بعض العلماء ذكر تعريف الغيرية توجيهها
دافعا للنظر الذى ذكره الشق اراد الشق ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغير ان موجود ان يتصور وجود احدهما مع
عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اى ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض
محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب البرهان ثبوت
الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان بمشابل محالا وكذا يمكن تصور
وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر ثبتت تغايرهما لانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور

وجود واحد مع عدم الآخر فإنه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع وجود الواحد من العشرة أي من حيث هو واحد من العشرة
 بدون العشرة إذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة فعلى هذا لا يمكن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا يمكن تصور وجود الواحد
 بدون العشرة فلا يثبت بينهما التغاير وهكذا في الذات مع الصفة إذ اعتبار الذات ذاتاً للصفة والحاصل أن وصف الإضافية
 أي كون الواحد من العشرة وكون الذات مقاماً للصفة مقبراً ومتناقضاً لا تفكك حينئذ أي عند اعتبار الإضافية ظاهرة إذا لا يمكن
 تصور وجود أحد المضامين مع عدم الآخر وأعلم أن الظاهر من قول بخلاف الجزء مع الكل أنه تكمة للجواب ذكرها أيضاً فإن الشيء
 يتبين بضد ولكن يكون بيان عدم الانفكاك في الكل والجزء من الجانبين تكلفاً فوق الحاجة إذ عدم الانفكاك من جانب واحد يكفي في
 عدم التغاير وقال بعض المحققين إن قول بخلاف الجزء مع الكل جواب ثان باعتبار الشق الثاني وهو ألا كفار بجانب واحد ولكن
 الشئ تسأله في العبارة لا نقول قد صرحوا في الشارح الذين فسروا الغيرية بإمكان الانفكاك بعدم المغايرة بين الصفات فقالوا
 العلم لا يغير القدرة وهكذا بناء على أنها لا يتصور أحد ما لكونها أزلية والعدم على لازمي محال مع القطع متعلق بقوله صرحوا بأنه
 يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب إثبات البعض الآخر كالكل لم تثبت تصور وجود بعضها مع عدم بعض فعلم أنهم لم يريدوا
 بالغيرية هذا المعنى أي جواز تصور كل مع عدم الآخر والزمهم تغاير الصفات وهذا باطل مع أنه أي هذا المعنى لا يستقيم في العرض المحل
 هذا وجه ثان في إبطال التوجيه وكان الوجه الأول يبطل منع تعريف الغيرية وهذا يبطل جمعه وحاصله أن تصور وجود العرض الجزئي بدون
 المحل الجزئي محال فيلزم أن لا يتغير وهو خلاف إجماعهم ولو اعتبر وصف الإضافية هذا وجه ثالث لا يبطل التوجيه وأمر على قوله
 والحاصل أن وصف الإضافية معتبر لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين هما كل اثنين بينهما نسبة متكررة أي نسبة معقولة بالقياس
 إلى نسبة أخرى سواء كان النسبتان من نوع واحد كالأخوة أو من نوعين كالأبوّة والبنوة فإن أخوة زيد إنما تعقل بالقياس إلى أخوة أخيه
 وأبوّة زيد إنما تعقل بالقياس إلى بنوة ابنه كالأب والابن فإنه يستحيل تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر فيلزم أن لا يكونا غيرين و
 هو باطل إجماعاً وبداية وكلاهما من العلول بل بين الغيرين أي بل يثبت عدم المغايرة بين الغيرين لأن الغير من
 الأسماء الإضافية لأنه لا يطلق على الشئ إلا بالقياس إلى شئ آخر ولا فاك بذلك أي بعدم المغايرة بين المتضائفين لا سيما بين غيرين
 لأن تناقض ولا نه يوجب أن لا يثبت المغايرة بين شيئين أصلاً وأعلم أن لصاحب المواقف توجيه الكلام لا شاعراً حيث قال
 أعلم أن قولهم لا هو ولا غيره مما استبعد به الجمع والحق أن مرادهم أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب أن يكون في
 المحل انتهى مختصراً والشارح أراد إبطاله فقال فإن قيل لم لا يجوز أن يكون مرادهم أي مراد الشاعرة بقولهم الصفات لا هي ولا غيرها إنما
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو مذهب القائمين بأن الصفات عين الذات كما هو حكم
 سائر المحمولات بالنسبة إلى موضوعاتها فإنه يشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح للمحل لأن للمحل
 حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عدم اتحادهما في الوجود أن قلت يصح للمحل في المعدومات نحو شريك الباري محال بالاتحاد
 بحسب الوجود قلت نعم كان الأحسن أن يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والعدم ولكنه لم يلتفت إليه

لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد لان حمل الشيء على نفسه عبث واعتراض المدقق عليه بان التغاير
 غير كاف بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول لان قولنا للحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشرح حكم بان
 التغاير شرط لا بانكاف للافادة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجود او مغاير مفهومه بخلاف
 قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا لا يتحد
 بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة اى انما يصح
 في الصفة المشتقة من الصفات لانها تحمل على الذات لا في الصفات لانها لا تحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير
 المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل لقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالواحد من عشرة واليد من زيد اذ
 لا يقال لواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلامه للموافق بوجهين احدهما انه لم يقصد من التشبيه بالمحمولات صحة
 الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحا ولا ترغم ان الاتحاد وجود او التغاير مفهومه ما يستلزم
 صحة الحمل لان المحققين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا بمعنى ان وجود الماهية عين وجودها كالزوجية للاربعية
 وتغاير مفهومها ظاهر مع ان لا يصح للحمل ثانيهما ان اراد تصحيح كلامه الاشارة في الصفات الالهية فقط كما تعلقص وان كان سوق
 كلامه على العموم فلا يرد عليه الاعتراض بالاجزاء الغير المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل عليه فممنوع عند القائلين بالصفات
 عين الذات فان الحكماء يصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم يستعمل اهل اللغة لقصودهم عن نحو هذه الدقائق و
 اعلم ان الشرح بالمعين ذكر في التبصرة توجيهه بالكلام المشاخر فاراد الشرذمة فقال وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة و
 اليد من زيد غير مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث المعتزلى وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة خص المعتزلة
 بعد ادعاء مخالفة المتكلمين كلهم لانه ادخل في الزام جعفر بن حارث عن مذهبهم وعد ذلك من جهالاته اى شغوا عليه في
 ذلك وهذا اى كوز ذلك جهلا لان العشرة اسم لجميع الافراد فيتناول لكل فرد مع اغياره فيصدق على كل فرد منها انه مع التسعة
 الباقية عشرة فلو كان الواحد غيرها اى غير العشرة لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة يد وثمان بالكسر مخففة
 نافية معطوفة على قوله لانه من العشرة والمعنى لا يوجد العشرة يد وثمان فان مفتوحة ناصبة معطوفة على قوله لاصار
 بحسب المعنى اى لزم ان يوجد العشرة يد وثمان وكذا لو كان يد زيد غير كان اليد غير نفسها لان زيد اسم لكل عضو مع اغياره هذا
 كلامه ولا يخفى ما فيه من الخط لان كون الشيء من الشيء وكونه لا يوجد يد لا يدل على عدم المغايرة وهي اى صفاته لازلية
 العلم وهو صفة لازلية احتراز عن صفة المخلوقات تكشف المعلومات اى ما من شأنها ان يعلم فلا يرد انه تحصيل الحاصل
 واعتراض بان التعريف دورى اجيب بان المراد بالمعلومات ذواتها غير ملحوظة بصفة المعلوماتية ويمكن ان يقال للمحد هو
 العلم الاصطلاحي والواقع في الحد هو اللغوي عند تعلقها بها اى عند تعلق الصفة بالمعلومات وفيه اشارة الى دفع اشكال يرد على
 العلم الالهى وهو ان الله تعالى ان علم في الاول ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند

دخول في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل لدفع ان للعلم تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل ما يمكن تعلق العلم به
 من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق بالحادث يكون باعتبار انه سيوجد ثابتهما تعلقات فيما لا يزال
 مختصة بالمتجدات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه داخل ثم يتعلق بانه
 كان داخلًا فالتعلق الاول ازلي والاخير ان حادثان والاكتشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الالهية
 بل في تعلقاتها وهي امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرًا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة
 عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما المتغير نسبتها اليك وللتكلمين
 عن هذا الاشكال جوابان اخرون احدهما لابي الحسين البصري عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يحفظ
 بطلان عقلا وسمعا ثالثا نحو المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالتعلقات تعلقا واحدا فعلمه بان زيد شقيق
 عين علمه بانه موجود الآن او كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا ثم استمر علمه هذا الى الغد كان علما بهذا
 العلم انه دخل الآن ولكننا نخرج الى تجد العلم به لطريقتان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف
 هو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الالهي فقال افلاطون صوابا قائما بذاتها وله نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم
 غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صوابا تسميته في ذاته تعالى وادركه عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي
 وهو خلاف مذهبه حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصلوات متأخرة عن ذاته تعالى تاخر المعلول عن العلة
 وقال الشيخ شهاب الدين المهروري المقتول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال
 فرفوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتجدد بالمعقل فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا في الاشارات وهو حقيق بالتشنيع
 وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلامنا اشار الى بطلان بقية المذهب استيفاء مباحث العلم
 الالهي يستدعي دنفرا مستقلا والقدرية وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهرة مبنية على ما ذهب اليه الاشعري من
 ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ومشائخ الماتريدية القائلين بان القدرة صفة صحيحة ولا ارادة مرجحة و
 التكوين مؤثرة اللهم الا ان يا اول التأثير يجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان
 تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالتأولون بالتكوين على انه قديم لان صحته صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص
 بزمان واما نفاة التكوين كاشعريه فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المخصوصة
 فاذا حضر الوقت خرب المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الله والخير والشر وهو صفة ازلية
 توجب صحة العلم الكافي بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظا الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب
 محال لان ما يوجب الخيرة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اخر وهذا تعريف الاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري
 من المعتزلة الخيرة صحة ان يعلم ويقدر واحتمل الاشاعرة عليه بانه لا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة

لكان اختصاص بصحة ما ترجح بالترجح واجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرححة اذ لا بد ان يكون المرجح يتسلسل
 المرجحات هذا خلف وقال صاحب المواقف وشرح الحق اذ ان الله تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضى ذات
 الاختصاص بامر فلا يلزم الترجح بالترجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصفة فعليه البيان انتهى مختصراً والقوة وهي بمعنى
 القدرة قيل انما ذكرها الوجهين احدهما التنبيه على ترادفها ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوى عليه سبحانه في الوجهين
 نظراً ما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكور اللهم الا ان يقال هذا من
 تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم والسَّمْعُ وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد
 على ما ذكر في العلم والقدرة اذ ان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هو من تمت تعريف السمع والبصر اذ ان قوله في ذلك معلوم
 والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات في ذلك بها معلوم اي الله سبحانه او مجهول والجائر المجزوء مفعول فاعلم انهم فاعلمه والضمير
 لكل من صفتي السمع والبصر اذ راكنا تماماً فوق الادراك العلم وفيه من على فلا سفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع
 والبصر في حق قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات كالحالة الادراكية التي يجدها احدنا بالحاسين وينسب
 هذا الى لا شعري وهو من نشأ من قوله ان الاحساس علم فاعلم ان حوت الاشارة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم
 بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان العلم
 نوعين من التعلق بالمسموعات والمبصرات تتعلق اولى ابدى وتعلق اخرى وقت حدوث المسموع والمبصر موجب
 لاكتشاف التام وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالماً بالمسموعات والمبصرات لصح
 اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات واللموسات اجيب بان عدم الاذن الشرعي مانع عنه لا
 على سبيل التخييل التوهم التخييل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك اذا ابصرت زيباً او سمعت صوتاً انبجعت صوتهما في
 حاسة الخيال بحيث تجد هما كالحاضر لكن هذا الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية
 الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كحلز زبد شجاعته فانها مدركان بحاسة التوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الشئ من هذا
 الكلام تأكيد قوله ادراكنا ما للدرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخييل والتوهم وليس
 ادراكنا ما كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تاثير حاسة ووصول هو اشارة الى دفع شبهة ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك
 بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وان فعلت عن المسموع والمبصر وايضا لا بد في السماع من وصول الهواء الى صمغ الاذن
 والله سبحانه ينزه عن الكل وحاصل الجواب ان تاثير الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من
 الحماقة على اننا نعلم اشتراطها في الحيوانات ايضاً ونعتقد ان الادراك بخلاف الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري ولا يلزم من قدمها
 اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى ادركها الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع البصر
 في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم

من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدرة رأت لأنها أي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قد يحدث لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت والارادة أداة والمسئولة لفطان مترادفان لغة واصطلاحاً عند الجمهور وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثية والمشيئة صفة قديمة وهما عبارتان عن صفة في المحي الظاهر ان ارادة تعريف مطلق الارادة والمشيئة ويعرف الصفة الالهية عند ائمة الاقيدة الصفة بالازلية ويحتمل ان يراد تعريف الصفة الالهية وترك القيد اعتماداً على ما مر في العلم والقدرة وذلك ان تقول للام في المحي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الظرفان يتعلقان بالتخصيص والاول بقوله توجب مع استثناء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقريران القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتهما الى هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتهما الى الاوقات فان صدق بها الفعل في وقت والترك في وقت لزم الترجيح بل لا ريب من صفة اخرى ترجح احد المقدورين في احد الاوقات وهي الارادة وادرك عليه ان الارادة من حيث هي ارادة تصح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة باحد المقدورين واحداً لا وقت لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب التسلسل لان المقدران كان مع المرجح واجب الوقوع فلا يوجب اوجاز الوقوع بالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال اوردته القائلون بالايجاب واجيب بوجه واحد هان الارادة صفة يتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات بذاتها لا مرجح كما يعلم من اختيارها لهارب عن السبع احد الطرفين المتساويين واختيار الجائر احد الرقيقين المتساويين من غير مرجح وشنعوا عليه بان رجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع بان ترجيح المختار احد مقدريه لا يستلزم صحت خروجه الممكن عن القدم بلا موجب فان الترجيح غير الرجحان واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانيهما ان ارادة الارادة عنها وهو كلام لا يحصل له ثالثها ان تعلق الارادة حال اي ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجحاً لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفى الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى بلا ايجاب ودفع بان الاولوية لا تكفي في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعاً للوقوع مرد على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمى بالفانية الازلية ويرى ان هذا العلم على لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استدلال المواد والاصناف الفلكية وكذلك على مشايخ المعتزلة كابي الحسين والنظام والباحظ زعموا ان الارادة علم تعالى ينفع في العقل ويمونها الداعية وتقريرا لرد ان العلم لا يصلح مرجحاً لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج والاول لا يصلح مرجحاً لانه يعلم الممكنات والمنتعكات وكذلك الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا له لزم الدور وانما كان العلم تابعا لانه صورة للعلوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهة حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه الذي تعلق به العلم لم يكن علماً بل جهلاً كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر للمطابقة من جانبها فان طابقت الفرس فصيححة والا فغلط واعتراض عليه بوجهين الاول ان العلم اما تعلل او اتفعل والاول مفيد للوجود الخارجي كما اذا تصق البيت

ثم بينناه والثاني مستفاد منه كقولنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى الفعل والتابع للمعلوم هو الفعلى فيجوز ان يكون الفعل موحداً اجيب بانك اذا اردت ان العلم الفعل ليس ظلال حكاية للمعلوم فغير مسلم وان اردت انه مقدم على المعلوم في الوجود فسلم لكن هذا التقديم لا يصلح موحداً واورد عليه ان الحكاية مع عدم المحكى عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان الحكم بوقوعه مقيداً بالزمان الماضي اما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقاً فلا اجيب بانك لا تريد بالنبع التاخر في الوجود الخارجى بل كونه ظلال حكاية الثالث ما اورد الطوسي في نقل المحصل انه يخالف لقولهم ما علم الله وجوهه وجب ان يقع ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل العلم بان القدرة والارادة متعلقان بوجهه الرابع ان دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع للعقل ليس تابعا للوقوع الفعل وظلال حكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرحى لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد مر هنا على بطلان وفيما ذكر من ترادفها وتعريفها بصفة توجب التخصيص وذكرها في الصفات الازلية الوجوبية تنبيه على المراد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدار هم الكراميت زعموا ان المشية تتعلق بمطلق ايجاد الشئ والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهو لا يجوز ان قيام الحوادث بذاته تعالى وبحال التنبيه ترادفها وعدوها في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكروه اسم مفعول من الكراهه اى ليس بمحبوب في فعله ولا ساءه اى ذى سهو بان يكون غائلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره قابلا عليه يمنع عن الفعل وهذا الزعم الحسين البخاري من المعتزلة والارادة على هذا امر عدى ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون الجاد مريدا كالنار في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح محصا لاحد المقدارين بل هو ذهاب مذهب الفلاسفة في الاجاب ونفى القصد الاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انما مر به كيف اى كيف يكون الارادة بمعنى الامر وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار عصاة ولو شاء مبدوا ايمان والواجبات عندهم لوقع والا لزم العجز فعلم ان الامر غير المشية وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون تخلف ارادة تعالى عن ارادته لان ايمان الكافر مراد عندهم ولا يقع اجيب بان الشئ اعتمد على ان بطلان التخلف بدوى لا استلزامه غلبة العبد على صانع تعاو الفعل بالفكر كرون والتخليق عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمى لتكوين وهو اشهر اسماء وعرفوه باخراج المعد من العدم الى الوجود وينبغي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعمال اى الخلق في المخلوقات اى لانه في معنى المفعول اشهر منه في معنى الاجاد والترزيق وهو تكوين مخصوص متعلق بالخلق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل في الفعل والتخليق اوصح بالتخليق والترزيق مع انه داخل في الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والامانة وغير ذلك كالرفع والخفض والتعظيم والتعذيب مما استدل الله تعالى كل منها راجع للجملة خبر ان الموصفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين اى كل منها تكوين وانما تعدد الاسماء لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعري قيل فيه اشارة الى ان مختار الشئ مذهب المص وعندنا فيه نظير مختار مذهب الاشعري كما صرح به في هذا الشرح وغيره ولكن مشى معنا على ما يلائم تفسير كلام المص من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقة بل اذا تعلق القدرة والارادة بالخلق حدث اضافة تسمى الترزيق واذا تعلق بالحيوة حصلت اضافة تسمى الاحياء

وقس عليه وصفات الأفعال فإنه قسم الصفات الموصفات الذات وهي التي لا يجوز خلط الذات عنها كالعلم والفطنة والحياة والسمع والبصر والارادة والكلام والصفات الأفعال وهي حادثات يجوز خلطها عنها كالخلق والترقيق والتصوير ونحوها ولا يلزم من قيام الحوادث بذاته تعالى لأن الإضافات امور اعتبارية لا وجوب لها في الخارج بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى والكلام هو صفة ازلية عبر عنها تعبيراً عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالأثر فية فكان الأول أشهر والثاني أقرب الى التحقيق بالنظم اراد اللفظ لكن الأصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم للرب لأن اللفظ طرح الشيء عن الفهم والنظم جمع الأولى في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد ان الكلام المعد من الصفات الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى واما هذا القرآن المركب من الحروف للجهاء فحادث وليس صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو ذال عليها ويسمى الأول بالكلام للنفسى والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة ينكرون الأول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك أى الكلام النفسى ثابت لأن كل من ياهره ينهى ويجبر مجب من نفس معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسى وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بأشياء مختلفة فهو غير هائلان ما يختلف غير ما لا يختلف لما اورد المخالف عليه ان هذا المعنى هو العلم والارادة لأن مدلول العبارة في الخبر علم المتكلم بىنى الامر ارادة المأمور به وفي النهى ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسى اجاب عنه بقوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلم بل يعلم خلافه كما رآه الاخبار الكاذبة فان الخبر فيها على خلاف العلم فثبت تغايرها واعتراض عليه بان الكذب محال فحق تعالى وقياس الغائب على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازى بالاجماع على ان ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فغايرة العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسى والعلم والارادة واما اثباته صفة للموجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجوز قياس الغائب على الشاهد نعم الأول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل لا يمايدان على ثبوت الكلام لا على انه مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة والواجب تاويل ما نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من همت الدين لا اسكات النظم فقط واعتراض على الدليل بوجه آخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسى للعلم التصديق لا التصوى فان الخبر لا بد ان يقع في ذهنه صورة ما يريد الاخبار به فهذا التصوى هو الذى ترعون ان كلام نفسى ويجاب بان مدلول الكلام الاخبارى هو العلم التصديق لا التصوى ودفع انه يتم اذا كانت الدلالة وضعية وليست كذلك بل هو دلالة الاثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين النفسى والعلم هو ان النفسى لا بد ان يكون مع قصد للخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فإنه خال عن هذا القصد وهو من خواص افكارنا انتهى وغيره ارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر عبدة قصد الى اظهار عصيانه وعدم امتثال اى عدم اطاعته لا و امره توضيحه ان الرجل قد يضرب عبداً العاصي فيلوم الناس ويقولون لا تضرب عبداً بل احق فيقول هو عاص فيقولون كذبت فيزيرون يظهر عليهم عصيانه فيأمره بفعل وهو يريد ان لا يفعل العبد ليظهر صدقه واعتراض بان الموجب ههنا صيغة الامر لا

حقيقة الامر فلا طلب كما انه لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه ويسمى هذا المعنى كلاما نفسيا واورد عليه
 بان العرب لا يسمون كلاما ناجاب محتجا بكلام البلغاء بقوله علي ما اشار اليه الا خطل شاعر من نصارى العرب كان في دولة قد ماء بني
 امية ونسب بعضهم البيت الى ميرالومنين على بقوله ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد ليلا القواد بالضم وهمزة
 العين القلب من فادت اللحم اذ اوضعت على النار سمي به لسواد لونه وحرارة من اجوده يستعمل بالفتح والواو وقال في المقاموس هو
 غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبين من امر بكلامه حتى يكون مع الكلام اصيلا واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة
 من الوفاء بالوعد الجود والشجاعة وقال عمر بن الخطاب في زوريت في نفس مقالة التزوير اختراع الكذب او تزوين الشيء او تدبير الكلام المراد
 اصلا لاخيرين وهذا من قصة سبعة ابى بكر قال اجتمعت الانصار على ان ياتوا بسعد بن عباد فتمشيت اليهم مع ابى بكر رضي الله
 عنه وزوريت في نفس مقالة فتكلم ابوبكر ولم يترك مما زوريت شيئا وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفس كلاما يريد ان اذكره لك
 ومن الشراهد لقوية قوله تعالى يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما ثبت مغايرته
 العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى منكم لقولهم امر الله بكذا ونهى عن كذا وفي القرآن قال بك
 ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصالحى القادر العليم ان الكلام مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات
 الكلام بالنقل عن الانبياء وباجماع الذى هو من اجماع الشرعية دور وايضا بين كلاميه تناقض اجيب بوجه واحد هانه قال في
 شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بكلامه المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى
 عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدوران وكذا ثبت اجماع لا يتوقف على ثبوت الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا يتحقق
 امتنى الى الضلالة وصدق معلوم من المعجزة ثانيا ان المثبت بالشرع هو النفس وما ثبت به الشرع هو اللفظي ثالثا ان الكلام متوقف
 على نفس الشرع والمتوقف على الكلام ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوت مع القطع باستحالة التكلم
 من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو كلف لا يعاب لان الفاعل من قام به الفعل باجماع اللغويين
 وقد مضى اي كونه تامة وفصل الكلام اي كلامه او كلام الله سبحانه بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلامه هو
 صفة له ضرورة امتناع ثبوت المشتق للشي من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وتديق ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل الكلام
 اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويحاج بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان التكلم بكلام
 هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبريل وشجرة موسى بل كل من يقر ليد صفة له في الحقيقة لعدم قيام بذاته تعالى اذ لية ضرورة
 امتناع قيام للحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مبررة بل اثباتها بالدليل يحتاج الى بحث متطاول
 لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود ليس من جنس الضرورة والاحتمالات ضرورة انها اعراض حادث فان
 الصوت كيفية تعرض الهواء والحروف صوت مخصوص عند المتكلم وقال المكي كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض
 مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث المسبوق ظاهرا والمنقضى فلان ما ثبت فلا امتنع مدمه

لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدوي وفي هذا اي في قوله ليس من جنس الحروف دع على المنايعة
 اصحاب الامام الرابع احمد بن حنبل وعندى انهم لم يصحوا بذلك وانما لزمهم حيث ذهبوا الى تدم الكلام اللفظي والكرامية ^{تلك} القاء
 بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه عند من ذهب للمنايعة اما الكرامية فذهبوا الى حدوثها
 لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلامهم الشئ مساهلة ولعل يجد بعض الكرامية قائلين بقدمه وهو اي الكلام صفة اي
 معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى منافية للشكوك الذي هو ترك التكلم قيل فيه منسوخ ولا دلي ان يقال عدم التكلم لا يشعر
 بسبق التكلم مع القدرة عليه يعني تقابل السكوت والتكلم تقابل لعدم والملكة فلا يوصف الجبر بالسكوت والافاة التي هي عدم مطاوعة الاله
 المطاوعة فرمان بدون الالات التكلم الخبيرة واللسان والعضلات المحركة لاما بما يحسب الفطرة بالكرة الخالقة التي خلق عليها المولود في
 بطنا امه كما في القاموس وهذا بان يخلق الاله غير قابلية للتكلم كما في الخرس بفتحين كنگي او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في
 الطفولية ولم يرد الشئ حصرا لافات حتى يرد ان الاله قد تكون فقد الاله لمن لا لسان له او فقد السمع لان الاصم لا يتكلم بعجزه عن سماع
 الاصوات وتعلمها وقد يقال انه الطفولية فطرية ويمكن ان يجاب انه مشي علم مصطلح الاطباء فانهم يسمون بالفطري المرض المولود
 الذي لا يزول فان قيل هذا اي كون الكلام صفة منافية للسكوت والافاة انما يصدق على الكلام اللفظي على بناءه او صلت الصدق
 دون النفس اذ السكوت والخرس انما هما في اللفظ لا النفس قلنا المراد السكوت والافاة الباطنيتان بان لا بد برؤف نفسه التكلم فهذا
 سكوت باطني او لا يقدر على ذلك فهذا افاة باطنية فكما ان الكلام لفظي ونفس فكل ضد اعنى السكوت والخرس ان قلت فكان
 الواجب ان يفسر السكوت والافاة في كلامهم بعدم التدبر وعدم القدرة قلت فسرهما بالمعنى المشهور الذي يعرفه العقلاء ليكون معروفتها
 وسيلة وتمهيدا الى معرفة المطلوب واذ الله تعالى منكم اي بالصفة ابرارنا فخير اشارة الى نفع بعض الاشاعرة حيث زعم ان الكلام
 ليس صفة واحدة بل خمس صفات الامر والنهي والخبر والاستفهام والنذر يعني ان صفة واحدة وليستدال عليه بانها لو تعدت ناستنادها
 الى الذات ان كان بالاختيار لزم حدثها اذ القديم لا يكون صادرا بالاختيار ان كان بالاجاب لزم ثبوت كلمات غير متناهية او
 الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وعندنا فيه نظر لانه لو لم يطل كون الصفات سبعة او ثمانية ولعل هذا
 الدليل يحقق ما ذهب اليه الصوفية من اثبات صفات غير متناهية يتكرر الى الامر والنهي والخبر كالتق بالثلثة على حسب التثليل او
 لا يتابع المقام الخبر انتبهات فالكلام الواحد خبر بحسب التقين بالخبر عنه وامر بحسب التقين بما هو مأمور به ونفس مبنية لتكرار جري
 حقيقي يتعد اسماء بالاضافات كسمية زيد كاتب وشاعر ومجنح وليس نوعا لجزئيات او كلاله اجزاء كالعلم والقدرة وسائر الصفات
 كالسمع والبصر فان كلامها واحدة قديمة والتكرار والحدث انما هو في العلاقات والاضافات ذكر الحدث استطراد لا لاشارة الى
 الاستشهاد اي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتا حدثت كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث
 الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتا كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كما حدثت لكان احسن لما ان ذلك اليتي كمال
 التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصل ان اللائق بالتوحيد في الصفات ولكننا اثبتنا صفات ثمانية للضرورة فلا نسب تقليل

الصفات ما أمكن ونفى ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث التكوين وخصه ان تعد الصفات لو كان ينافي التوحيد لقول
 بالثمانية شركة ولا فلا بأس في اثبات الف الف صفت بل هو لا نسب بالكمال ولأنه لا دليل على تكرار كل منها في نفسها دليل ثان
 على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهوان الثابت بالدليل هو تكرار العلاقات والاضافات لا تكرار الصفة ومن ادعاه فعليه
 البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجج ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاق على الدليل
 لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطابات فان قيل هذه اى الامر والنهى والخبر قسم الكلام لا يعقل جرحه بل هما
 حاصلان الكلام كلي والامر والنهى والخبر جزئيات له والكل لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكررة فلا يمكن وجوه
 الكلام الا مع التكرر فلا يصح قولكم الكلام واحد انما التكرر في العلاقات قلنا منوع اى لا نسلم انه لا يعقل وجوه الكلام الا في
 ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند العلاقات وذلك فيما لا يزال اى فيما بعد الازل واما في الازل
 فلا انقسام اصلا لعدم العلاقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلى الى جزئيات بل كنسبة زيد
 الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكررا في ذات زيد ويحتمل ان يوجد زيد معها وبغيرها فكذا حال الكلام مع
 اقسامه هذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قد ما ولا شاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام
 الله سبحانه في الازل ليس امر ولا نهي وانما ينقسم اليها العلاقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بانه في الازل امر ونهى
 واز العلاقات قديمة فالجواب ان التكرر بحسب العلاقات ولو كان اذ لا لا يوجب التكرر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قولا
 هو الامام الرازي الى انه اى الكلام في الازل خبر ورجع الكل من اقسام الكلام الى اى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن
 استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس اى العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهقيق
 الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اى الاستفهام لان طلب الخبر للخبر عن طلب الاعلام اى الاخبار عن ان
 المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء والخبر عن طلب الاجابة وللقصود من هذا الارجاج امر ان احدهما الجواب عن اشكال او رده
 المعتزلة وهو ان لو كان الكلام اذ لا لا يمكن معنى الامر والنهى والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيا لما الر على من يجعلها
 خمس صفات ورج ذلك باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والامر تكرر اقسامه متبانية من
 الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد اننا نسلم ان
 الامر مستلزم لمعنى الاخبار عن استحقاق فاعل الثواب لكن لا يوجب اتحاد الامر والخبر والامر لا يلزم الاتحاد بين كل متلازمين كالألأب
 الابن وذا اسفطة فان قيل الامر والنهى بلا ما من ومنه سفي جهل بعثت والاخبار في الازل بطريق المضى بضم الميم وكسر الضاء
 مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه هذان اشكالان او ردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه
 لو كان الكلام اذ لا لا كان الله سبحانه امر او ناهيا في الازل بلا مخاطب هذا غير معقول وتقرير الثانى ان الاخبار بلفظ الماضى كثير في
 القرآن نحو قال موسى وقتلنا يا ذا القرنين وصدا لفظا لما مضى يقتضى وقوع مضمون قبل الاخبار ولو كان الكلام اذ لا لا لم يكن الكذب

وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب من الله سبحانه محال مستحيلين بوجه واحد لها المعتزلة وهو
 انه يلزم يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيهما ان ينأى في مصلح تبعث الرسل وهو المعتزلة ايضا ومبناها على البقر العقلي ثالثها انه نقص
 يجب تنزيه الواجب عنه وهو لا يشاعرة ودفع صاحب اللوائف بانه قول بالقر العقلي في ان صاحبها قد حقق ان الحسن والقيم
 بمعنى صفة الكمال النقص مما يدرك العقل انما الخلاف في ايجاب الثواب العقاب رابعها لو كذب لكان كذبه قد يما فيمتنع عليه
 الصدق لان القديم لا يندم خاصها اجماع الانبياء عليهم السلام وهو المعتمد اورد عليه ان صدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدراجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطها
 الشبهات كما سيدكر في محله ان شاء الله تعالى قلنا ان لم يجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه كلامه
 والنهي الا الى مخاطب موجد وان جعلناه كلامه شعري فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به بالمارطوف
 لتحصي وصورته اهلا لتحصي بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال الاول بيان ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله
 سبحانه في الازل بكونه امرا ونهيا فقال عبد الله بن سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امرا ونهيا
 عند نزوله على الانبياء وقد مشى الشارح قيل هذا على من ذهب اليه في الاستعارة لا على من ذهب اليه في الاتصاف بها قديم وكذا التعلقات تدية
 والثم قرر الجواب على كل من المذهبين ومخلص الجواب الثاني ان السفة العبت انما يلزم لو طلب الفعل من المعدم في حال عدمه
 ليس كذلك فيكفي وجود المأمور في علم الامر اشارة الى ما قيل ان الخطاب لا بد ان يكون الى مخاطب موجد في الخارج والجواب
 ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي واما في الخطاب النفسي فالوجود العلي كما ان اذا قد رجل اي تصور ابناء قبل تولد ناه
 بان يفعل كذا بعد لوجود اورد عليه انه عزم على الطلب او تحيل له اما حقيقة الطلب فيسفه بل محال اجيب بوجهين احدهما ان لو
 صرح لم يامر النبي عليه الصلوة والسلام بشئ ودفع بانه امره في ضمن امر الموجد في في هذه والكلام في الامر الصريح ثانيهما ان
 المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني امر ابي ان يشتغل بالعلم فبلغ اليه امرى فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا
 يتصف بشئ من الازمنة بجواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض او مستقبل اذ لا ماضى ولا
 مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهره عن الزمان لما تقر بان الموصوف بالزمان هو ما يتجدد ويتغير فالله تعالى لا يوصف به و
 حاصل الجواب ان الكلام في الازل منزوع عن الوقوع في الازمنة وانما يوصف بكونه لازمة فيما لا يزال بحديث التعلقات ولازمته وقال
 العلامة القوي في شرح التبريد تحقيق هذا مع القول بان الازل مدلول للفظ غير جدا كما ان علم الازل لا يتغير بتغير الزمان اشارة
 الى نعم اشكال اوردته المعتزلة على الجواب هو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام في الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما
 لا يزال وحاصل الجواب ان حدث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا في الصفة كما في العلم فان علم الحق سبحانه بوجه زبد قديم مع انه فيما
 لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد تارة بانه موجود وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا في صفة العلم ومثله باسطرانة
 يمشي رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات في الاوضاع بين هذا الرجل والسطوانة

من غير تغيير في ذاتها واعلم ان المعتزلة اشكأت اخراجه ان الامر لو كان ازليا لزم استمرار التكليف في دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه
 انتصر عنه ثانياً ان الكلام لو كان ازليا لكان مستقرا ازلا وبدا فلا معنى لاختصاص مكالمته موسى عليه السلام على الطور اوجب عنهما بان تعلق
 الكلام بحادثة بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف في دار الجزاء فقط وبمكالمته موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثاً ان نسبة القديم الى
 جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما في العلم فيجب تعلق الامر الذي بكل فعل فيكون المأمور منها وبالعكس جوابه على اي ما تريد من القائلين
 بان حسن الفعل وقبحه لصفة في ظاهرها لا في باطنها واما عند الاشعية فالتعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صرح المصنف بالولية الكلام
 حاول اي قصد التنبيه على ان القرآن ايف كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو للحادث وهو
 المشهور في عرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفس لا
 اللفظ فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب درس اورن اي ذكر قول كلام الله بعد
 قوله القرآن لما ذكره المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الهم ان المؤلف من
 الاصوات والحروف قديم لان اطلاق لفظ القرآن على الكلام اللفظي شهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفس اكثر في عرف الاشاعرة
 كما ذهب اليه الحنابلة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جملة او عند الجاهل عدم العلم والفتاد انكار الحق مع العلم به قالوا
 كفى دليلا على جهلهم قول بعضهم بالبدل الغلاف تديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان خادثا و
 بالجمل فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنعا عظيما وهو ان الامام احمد صاحب المذهب عظيم المناقب في مذهبه ائمة كبار مشايخ
 عظام منهم الشيخ الفوت الا عظم عبدالقادر الجيلاني القائل بان الحرف التامهي قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم ثم السعي في
 توجيه كلامهم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظي غير مخلوق وهكذا عن كثير من ائمة الحديث وفيه شبهة احد هاهنا اخترا
 وهو ان مرادهم هو ان اللفظ قائم بذاته تعالى غير مرتب بالجزء كما اختاره صاحب المواقف وسيل كره التمسك في آخر البحث وهو قول معتقل
 وان بطلان ليس بحيث يشنع قائله لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق ثانياً انه تخاشى عن ان يتهم المتوهمون ان الكلام النفسي
 مخلوق ثالثاً انه اراد بغير المخلوق غير المفترى يقال خلق الكلام اذا افتراه ثم رآه الناقلون بالمعنى غلطا فوضعوا القديم مكان غير
 مخلوق وفيه نظرا ما القول بقدم البدل الغلاف فصادر عن بعض الجملة المنسوبين الى المذهب يقال كان يقول الامام احمد رحمه الله في
 المعتزلة وقد جرى عليه في ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزليا فاخذ وضرب ضربا وجعيا ليعترف بان القرآن مخلوق فلم
 يعترف ورؤى ان الشافعي اتى بقميص قيل هذا قميص احمد ضرب فيه فتسلله بالماء وشربه وصب منه على وجهه راي بعض الصالحين
 احمد في المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد قد اوديت نبينا فانظر الى وجهنا واقام غير المخلوق مقام غير الخلق
 مع ان المستعمل عند المتكلمين في بحث الصفات هو لفظ القدم والحديث تنبيه على اتحادها خلافا للفلاسفة حيث زعموا ان العقول
 والافلاك غير حادثة وليست غير مخلوقة فغير الحادث اعم وقصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه الصلوة والسلام
 القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم قيل يحتمل الباء القسمية والحديث رواه بن عدي في الكامل

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال القرآن مخلوق فقد كفر وجاء في بعض الروايات من مات وهو يقول القرآن مخلوق لقى الله تعالى يوم القيمة ووجه الحقافه وبالحجة جاء الحديث بالفاظ كثيرة لكنه موضوع عند المحققين وذكره ابن الجوزي في الموضوعات وقال لا قام الصغاني صاحب المشارق هو موضوع وقال البخاري هذا الحديث من جميع طرقه باطل قال مجد الدين فيروز آبادي اللغوي لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وكل ما ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين وقال البخاري صح عن عمر بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد يقال انهم من الثقات فلا يرد كحديثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد في تصحيح الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اي تصريحاً بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اي محل الخلاف والعبارة ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا اي لاشتهار هذه العبارة تنجم المسئلة اي تسمى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدثه قيل المناسب مسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي عندنا ونفيهم عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسي ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اردنا النفسي واذا قلنا القرآن مخلوق اردنا اللفظي فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقولنا بحدوثه مثل ما قلنا انصار محل البحث هو ان النفسي ثابت امر لا يدلنا على ثبوت النفسي ما دام الضمير للشان قد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وقوات النقل عن الانبياء عليهم السلام التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم فاعل ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذ الصفة لا محل الا اذا قام ماخذها بالموضوع واوضح عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الانصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظي للحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه وفي التوضيف اشارة الى تعيين النفسي القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم على نفي النفسي القديم وحديث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه للحدث اي علاماته وهو بالكسر جمع سمته بالكسر فالفتح من الوسم من التاليف اي كونه مؤلفا من الحروف والايات والسور والتنظيم اي كونه منظما على اسلوب مطبوع كذلك اللزالي والانصاف بما ثابت في عبارات العلماء وقد تقر ان كل مؤلف مخلوق والاثر الال والتزيل كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقوله تعالى نزلناه تنزيلا وفرق صاحب الكشاف بينهما بان الاثر الال ونفي والتنزيل تدل على كلاهما صحيح في حق القرآن لما صرح انه نزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة في ليلة القدر ثم نزل منه تدريجيا في ثلث وعشرين سنة قالوا نزول الصفة القائمة بذاته تعالى محال وايض النزول حركة والمتحرك هو الجسم اعراضه وهي حادثه وكونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعرب الذين صنعوا العربية محدثون مسموعا كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وهو عرض قائم بالهواء والعرض مخلوق حادث فصيحا للاجماع والفصاحة سلاسة اللفظ مع كونه كثير الاستعمال وذا لا ينص على الابد استعماله معجزا بالاجماع وقد شرط في المعجزات

يحدث عند التحدث فانه لو كان سابقا على المعارضة لم يكن لها اختصاص بتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى غير ذلك فانه ان
بعضه منسوخ والنسخ رفع الحكم او انتهأؤه وما ثبت قد استحال عدمها قول تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث وهو من
او ضح ما احتجوا بغيرهم فانما يقوم جواب اما حجة على المنايعة لا أنهم قائلون بقدوم اللفظ لا علينا قائلون بمحدث النظم وانما الكلام
في المعنى القديم وما ذكرتم لا يدل على حدث ثم اراد ابطال جواب المعتزلة عن استدلالنا فقال والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى
متكلما التصريحات القران به تواتر الخبر عن الانبياء عليهم السلام ذهبوا الى التاويل وهو ان متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في
محالها كالطير وشجرة موسى عليه السلام او في الهواء وفي لسان جبرئيل او النبي صلى الله عليه وآله وسلم او ايجاد اشكال لكتابة في اللوح
المحفوظ وان لم يقر فعل معلوم اى يصح كون الابدان كلاما وان لم يتلفظ الله سبحانه بتلك الاصوات والحروف واستدلوا على ذلك بان
العلماء ينسبون ما في الكتب الى المصنفين فيقال قال الامام الرازي في المحصل وهذا كلام في الحصول مع ان اثبات النقوش في
الاوراق كاف في التصنيف بلا حاجة الى القرينة على اختلاف بينهم في كيفية اخذ جبرئيل القران عن الله سبحانه فقال بعض المعتزلة
يخلق الله تعالى صوتا فيسمع جبريل وينزل به قال بعضهم ينظر الى النقوش المكتوبة في اللوح المحفوظ وانت خير بان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها في غيره بان حركتها لا اى وان كان المتحرك من اوجد يصح انصاف الباري تعالى بالاعراض
المخلوقة له فيصير ان يقال له اسود لانه اوجد السواد والمراد هو الانتفاء من حيث اللفظ فلا يراد ما قيل من ان اسماء الله توقيفية لعل
المانع من الانصاف عدم اذ الشارع تعالى عز ذلك اى تنزهه عن الانصاف بما علوا كبيرا تنزهها قويا شديدا ومن اقوى شبه المعتزلة
على ان القران مخلوق انكم ايها الاشاعرة متفقون على ان القران اسم لما نقل اليها من دفتي المصاحف الدفة بالفهم والتشديد
للعنبة دفتا الطائر جناحا ودفتا المصحف لوحا على جانبيه لحفظ الاوراق والمصحف مثلث الميم الاوراق المجلدة التي كتبت في
القران وادرك على التعريف بان مقتضى على الدرواجيب ان لا بان المصحف لا يحتاج الى التعريف لانه معلوم حتى للصبيان ثانيا
بان المراد المصحف اللغوي وهو مجمع الصحائف اى الاوراق المكتوبة لا المصحف العرفي ان قيل لو اراد المصحف اللغوي حل الكتب
الالهية وكتب الاحاديث النبوية بل كتب العلوم في التعريف قيل تخرج بقيد التواتر اذ لم ينقل شئ منها اليها تواترا وعندنا في دعوى
عدم التواتر بحث ولحق ان المراد هو النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينقل عنه كتاب بالتواتر سوى لقران اقلت
تواتر بعض الاحاديث كقول عليه الصلاة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار قلت المراد ان يكون مجموع ما بين
الدفنتين متواترا وهذه الاحاديث نادرة جدا تواتر امفعول مطلق اى نقلا متواترا او حال وهو احتراز عن الالفاظ المنقولة برواية
الاحاد فانها ليست من القران كما وقع في مصحف عبد الله بن مسعود وابي بن كعب ونسب الشاذ ومنها الحمد لله بضم الهمزة وايضا
يكسر الدال ومنها ملك يوم الدين بلفظ الماضي ونسب يوم الدين وعرف بعضهم القران بما نقل اليها من دفتي المصاحف نقل
متواتر بلا شبهة واحتراز بالقيد لاخير عن التسمية فانها وان تواترت لكنها محل شبهة عند الخنيفة فلا تكون من القران قلت ولحق
انها عند ابي حنيفة من القران لكن لم يجعلها جزءا من كل سورة ففهم الناس ذلك وطابق بعض الائمة بان الآية جزء السورة

في بعض القراءة دون بعض وكل من القراءتين متواتر وهذا في غاية الجدة وهذا اي هذا التعريف يتلزم كونه مكتوباً في المصاحف مقرواً
 باللسن مسموعاً بالاذن لا نقرأ المكتوب في المصاحف ونسمع وكل من ذلك من سمات الحوادث بالضرورة فاشارة الى الجواب بقوله
 وهو اي القرآن الذي هو كلام الله تعالى اي النفس مكتوب في مصاحف اي باشكل الكتابة وصول الحروف الدالة عليه ويسمى هذا
 وجود كتابيا محفوظ في قلوبنا ويسمى هذا وجود اذهنيا اي بالالفاظ المخيلة الظاهر ان اراد بالمخيلة المخزونة في حاسة الخيال على وفق
 مذهب الحكماء من ان الحس المشترك ياخذ من الحواس الظاهرة ويلها الى الخيال وذهب بعض علماء الشريعة الى ان
 محل العلم والحفظ هو القلب النصوص معاصرة لهم وينسب هذا القول الى الشافعي ورى الى حنيفة انه لا يخلو القوي
 المدرك بالضرورة على الراس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندي ان مستقر العلم القلب كواسب القوي الداعية بجماعه لا دلالة
 لعل الحق لا يبداه ولهذا يرتفع المناقاة بين كلام المص والشارح مقرواً باللسان بحد في الملفظة المسموعة ويسمى هذا وجود ا
 لفظيا مسموع باذاننا بذلك ايضا اي بحد في الملفظة غير حال بتشديد الامر من الحلول فيها اي مع ذلك اي مع كونه مكتوباً
 محفوظاً مقرواً مسموعاً ليس عرضاً حالاً في المصاحف ولا في القلوب اذ عليه ان المعنى لم يحصل في القلب لم تفهم تفسير القرآن
 اجيب بان الحاصل في القلب ليس عين الكلام النفسي بل مثاله كصورة الفرس على الجدار ولا لسة والا اذ ان خلاصة جواب المص
 اوصف الكلام النفسي بانه مكتوب محفوظ مقرواً مسموع وصف مجازي وهي في الحقيقة اوصاف للاولى الدالة عليه اعني الاشكال
 والا لفاظ كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرواً مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان المراد بالقرآن
 حيث وقع موصوفاً بسمات الحدوث هو الكلام اللفظي لا النفسي على هذا يكون الوصف حقيقياً بل الكلام النفسي هو معنى تديم قائم
 بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظر الدال عليه اي يلفظ بالنظم الدال عليه يسمع ويحفظ بالنظم الخيل اي يحفظ بالنظم الدال عليه
 ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه اي يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسي بالواسطة كما
 يقال لنا رجب هـ منى محرق يذكربا للفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اي من كون النار مذكورا مكتوباً كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً و
 تخيلية اي تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشيء وجود في الايمان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن هو ان
 يكون الشيء موجوداً وان لم يتصل متصلاً ووجد في الالذهان بالذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى
 الحواس الباطنة ذهناً ايضاً والمراد ههنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون
 وهو وجود صورة الشيء في ذهن من يتصوره ووجد في العبارة وهو اللفظ الخارج عن الفهم ووجد في الكتابة وهو النقش المرسوم
 على الكاغذ مثلاً والوجود ان الالذلان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار وفي الكتابة الا الخط الدال على
 الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من للتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار فالكثابة تدل على العبارة وهي اي
 العبارة على ما في الالذهان وهاتان الدالان وضعيتان مختلفتان باختلاف الاصطلاحات واختلفت في الالفاظ موضوعة
 للايمان الخارجية او الصور الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين

الخارجي فذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجي انما يعلم تبعاً لصوتته الحاصلة في الذهن فذهب الامام
الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجي واختار الثم الاول لا ناقد تصح ونسب ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في
الاذهان يدل على ما في الاعيان وهذه الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص الاصطلاحات في حيث يوصف
القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجد في الخارج وهي الكلام النفسي وحيث
يوصف بما هو من لوازم الحداثات والمخلوقات يراد به الالفاظ المنطقية المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي
بوجوده في العبارة او الالفاظ الخيالية كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوه الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ
كما في قولنا يحرم للحدث من القرآن اي بوجوه الخطي انقلت هذا التحقيق جواب آخر وهو الذي حكيناه سابقاً عن بعض الاشاعرة
وليس تحقيق الجواب المماجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقة الموجد في الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى
قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقة بملاحظة الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على
الالفاظ والنقوش مجاز فلا يصح تعريفه القرآن بالمنقول بين الدتتين اذ التعريف انما يكون لمعرفة المعرفة لا لمعرفة غير فاجاب
عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرق وغيرها هو اللفظ دون المعنى القديم كخفائه عن عقولنا عرف
اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر لمخص الجواب ان كان مدار علمهم على اللفظ وكان
اللفظ هو المقصود الا هم عندهم فأنصرفوا على تعريف اللفظ لذلك وجعلوه اسماً للنظم والمعنى النفسي جميعاً كما وقع في عبارة الاقدمين
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى هذا تفسير من المتأخرين قال صمد الشريعة في التوضيح مشائخنا قالوا لان القرآن هو النظم
المعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى وقال الثم في التلويح للقطع بان كونه عنياً مكتوباً في المصاحف منقوفاً بالتواتر
صفة اللفظ الدال على المعنى لا مجموع اللفظ والمعنى وكذا لا يحجز بتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى
انتهى وكذلك قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن يلزمه قراءة اللفظ والمعنى لا مجرد المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعاً في التلويح
مقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من كلام ابى حنيفة جواز القراءة بالفارسية ان القرآن عنده
اسم للمعنى خاصة انتهى ويرد عليه ان لم يكن القرآن عنده اسماً للمعنى لما جاز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية قريبة الى العربية
في الفصاحة فكان النظم موجد تقدير او الانصاف ان هذا القول من الامام مما يشكك توجيهه قد صنف الكرخي فيه تصنيفاً طويلاً
لكنه لم يشف الصيحه ان الامام رجع الى قول ما جيب هو عدم الجواز بالفارسية بقي ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد
في محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحداً بل قرانات لا تخص اذ الموجد في محل غير الموجد في محل آخر وفي حله قولان الاول
ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلق الله تعالى فيه كالملاك او الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ويرد عليه انه
يكون يح كل ما يقر بعدة مثل القرآن لا عين القرآن الثاني فذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجد بدون
اعتبار الشخص بالمحل فيكون القرآن واحداً بالنوع ويكون كل قاري يقر القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب المصنف و

كثيرا ما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما للمعنى على صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ثم لما ذكرنا ان القرآن اذا
 وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام اللفظي اراد ان يبين حال وصفه بالمسموعة بل هو من لوازم
 الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام اللفظي ام لا فذكر اختلافهم في ذلك وقال ولما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى قد هب
 الاشعري الى انه يجب ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع
 انه لا شكل له ولا مكان وبالجمل السمع عند بخلق الله سبحانه الادراك في الحاسة او النفس فيجوز في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون
 الوصف بالمسموعة مشتركا بين القديم والحادث فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفسى كقولهم سمع موسى عليه السلام
 كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنه الاستاذ ابو اسحق الاسفريني لان المسموع صوتك بالضرورة والكلام
 النفسى ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي فقط والاستاذ هو الامام الكبير المشتم الاصولي الزاهد ابراهيم
 ابن محمد بن ابراهيم منسوب الى بلدة اسفران وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الباهلي
 تلميذ الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال كنت في جنب الباهلي كقطرة في البحر وقال الباهلي كنت في جنب الاشعري كقطرة في البحر
 توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثمانى عشرة واربعمائة في نيسابور وحمل الى اسفران وقبره يستجاب عنده الدعوات كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي
 في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور هو الامام محمد بن محمد بن محمد السمرقندي منسوب الى ما تريد اسم قرية من سمرقند
 ويلقب بعلم الهدى وهو تلميذ على اهل السنة والجماعة بما وراء النهر وكان خفي الذهاب تلمذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الجرجاني
 تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة وتسمى اتباعه بالماتريديين والشيخ ابو الحسن الاشعري هو تلميذه في سائر البلاد وكان شافعي المذهب
 وتسمى اتباعه بالاشعرية ويسمى جميع الفريقين بالاشاعة تغليبها لاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشتهر واكثر علما بالدين والادب والادب
 توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال له جاكرديز وقبره مشهور بمراتبه به معنى قوله تعالى
 حتى يسمع كلام الله يسمع ما يد له عليه اى اللفظي كما يتبع سمعت علم فذكر ان الالفاظ الدالة على علم فان العلم كيفية قائمة بذاته
 لا تتم وعندي في تفريع هذا التأويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار تمامها وان احد من المشركين
 استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اى ان طلب الامان منك فامنحه حتى يسمع القرآن من المسلمين لعله يفتدى بسماءك لاشك
 ان فليسمع الكافر هو الكلام اللفظي لا النفسى فالتاويل باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسى او بعدم جوازه
 فالواجب الاكتفاء في التمثيل بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى واورد
 عليه ان كل احد منا يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكلام فندفع بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
 والملائكة بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسب احد من خلقه خص باسم الكلام بخلاف ما نسمع فان صوت العباد
 مع توسط الكتاب اى النقوش المرسومة في الصحف وجبريل النازل باللفظ بيننا وبين الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب
 الاستاذ بان سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط فان هذا الخرق بالكلام وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع

النفسي بلا صوت وحرف والحق سبحانه قادر عليه كما ان الفعلة تصد عنها افعال لجميع الخواص بالقوة الشاملة فقط فان قيل دأب على قول المصّ ليس من جنس الحروف ولا اصوات وقول الشارح معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله به مع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي واللفظ انما يسمى كلام الله مجازا للدلالة على الكلام الحقيقي تسمية الدال باسم الدلول لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصحيفة اي نفى الكلام عن النظم فان ذلك من لوازم المجاز فانه سبحانه يقول الرجل الشجاع ليس باسد بان يقر ليس النظم المنزل المعجز

المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصفه النظم بهذه الصفات فهو لا للسامع لئلا يلتزم نفى الكلام عن النظم والاجماع على خلالة اي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتحدي به اسم مفعول والتحدى المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن بكلام بليغ ليعرفوا بجرحهم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تهديد لذكرى المتحدى به فلا يريد انه تكرر هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا ذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التحدى انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما في دلالة لا معرفة لهم بتلك الصفة التي لا يعرفها الاحذق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلا بد ليس في وسعهم ان يأتوا بصفة قد يمتثلها واما القوي في شجرت التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما يكفروا اعتقد نفى الكلامية بمعنى انه مخترعات البشر اما اذ نفى الكلامية بمعنى انه ليس صفة تامة بذاته تعالى بل الاله عليها فلا كفر بل هو مذموم هو الاشاعة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه الشاعر مجازا لانه مشابه المجاز في اعتبار علاقته بالدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ازلت خالق افعال العباد هو الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلامه زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد ان مخلوق الله تعالى بلا توسط كما في المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمع الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بايجاد النقوش في اللوح واما بخلق ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول صلى الله عليه وسلم واما بخلق الحروف في لسانه بلا اختيار اما كلام زيد فليس كذلك فلا يصح النفي اصلا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يجزئ نفيها ولا يكون الاجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة الشارح من انه مجاز في النظم فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التخييل وبالذات اسم للمعنى لقائم بالنفس وتسمية اللفظية بالكلام ورضع لذلك اي وضع الكلام اللفظي والحطف تفسيره انما هو التفسير للتسمية بالوضع على تاول المذكور باعتبار دلالة على المعنى يريد ان الكلام ان كان موضوعا للنفس ثم وضع اللفظ لدلالة على النفس اورد عليه ان ما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا لا مشتركا وانتقل ليحبل المعنى الثاني سميته و الاول اجيب برهينين احدهما ان المنقول في تأخر فيه الرضع الثاني عن الرضع الاول تاخرا زائلا والوضع ان في المشترك لا

يتأخر أحدهما عن الآخر الزمان أما قولهم كان موضوعا للنفسى ثم وضع اللفظى عبارة عن التأخر بالذات وأورد عليه أنه يصعب على
 اثبات الاشتراك لعدم العلم بالمعنى وعدم التأخر ثانيهما أن المنقول ما هجر استعماله في المعنى الأول وإطلاق الكلام على النفسى شائع
 فلا يكون منقولاً بل مشتركاً وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول فلا نزاع لهم للمشائخ في الوضع والتمية
 أى في كون لفظ الكلام موضوعاً للنظم وكون النظم مسمى به بل إنما يسمونه مجازاً المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة وأعلم أن بعض الأشاعرة
 ذهب إلى أن النظم أيضاً قائم بذاته تعالى وهذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فإراد الشان يذكرهم ويضيف فقال وذهب بعض
 المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف إلى أن المعنى أى لفظ المعنى في قول مشائخنا أى قدماء الأشاعرة كلام الله
 تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومنه موه فيلزم أن النظم ليس كلاماً بل في مقابلة العين وهو ما
 يقوم بذاته والمراد به بالمعنى لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعاً وهذا أولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي لأن
 الصفات عند الأشاعرة ليست غير الذات ولعل القاضي اعتمد أن عدم الفورية غير ثابت كسائر الصفات من العلم والفطنة فاعلم أن
 قائم بذاته تعالى لا بانفسها وإنما هم من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم أن القرام للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثان أدعت للاسم
 وأورد عليه أن كلام الله أن كان اسماً للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما نقره قرآن بل مثله
 وإذا بطل قطعاً وان كان اسماً للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم أن يكون إطلاقه على هذا الشخص من
 حيث خصصه مجازاً فيصح النفي وهو خلف إن كان موضوعاً بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته
 تعالى والقائمة بذوات القارئ لزم اتصاف كلامه تعالى بالحدوث اتصافاً حقيقياً لحدوث الجزئيات القائمة بالقراء وهو باطل و
 أيضاً القاضي لا يسلّم بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وإنما لحدوث القراءة اجيب بوجوه الأول اختيار الشق الأول وإن ما
 يقره البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن كان مغايرة باعتبار تعلق قراءته عندنا فيه نظراً للمعنى القائم بمحل يغير المعنى
 القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب الحق أن المغايرة وإن كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفى لكنها منفية عرفاً لأن
 اختلاف المحل في العرف كاختلاف المكان لا يوجب التعدد والأحكام الشرعية مبنية غالباً على العرف المتبادر لا على التديقات
 الفلسفية ولذلك لو نقص شئ قليل من الحجر لاسق فليل ليس هذا الحجر لاسق الذي يستلزم أن باطله عراً فوجب التقبل شرعاً مع أن
 الكل غير الجزء وإن تذكرت هذا المحل عندك كثير من الاشكالات الثاني اختيار الشق الثاني وإن صحته النفى ممنوعة إذ لا يسمي سلب النوع
 عن فرداً وأما نفي كون القرآن موضوعاً للشخص من حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وإنه لا استحالة في
 اتصاف الكلام بالحدوث من حيث بعض أفراد الرابع أن لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم
 حدوث النوع لتحقيقه في الفرد القائم بذاته تعالى في الأزل وإنما الحادث بعض جزئياته وهو قديم أى القرآن وكل من اللفظ والمعنى
 لا كما زعمت الحنابلة أى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بدوى الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ
 بالسبب من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء فالسبب حادث وكذا سائر ما بعدها تأخر وجوها عن جود الباء والباء أيضاً حادث لأنها لو قدمت

لم يتم التلفظ بها ابد بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس ترتيب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس الحافظ او نعت له والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة اى الترتيب في الكلام الالهي انما يحصل بالنسبة اليه اذ تلفظنا به او الترتيب في القائم بنفس الحافظ انما يحصل اذ تلفظ به لعدم مساندة الاله المساعدة الموافقة على سبيل الاعانة اى لعدم تدلله اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتيب وهذا معنى قولهم المقر قديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذاته الله تعالى فلا ترتيب فيبحتى ان من سمع كلام الله تعالى سمع غير ترتيب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالهة هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضى في ذلك رسالته وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط عنده وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفسد كثيرة لعدم تكفير من انكروا ما بين الدفتين كلاما وعدم وقوع التحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون المقر والملفوظ كلامه الحقيقى والكل باطل كما علم من الضرورة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امر اشاملا لتلفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا في المصاحف مقروا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخر واصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقة انتهى وقال السيد السند هذا المحمل الكلام الشيخ ما اختاره عبد الكريم الشهرستانى في نهايته الا قد لا شبهة في انه اقرب الى الاحكام النسوبة الى ظاهر اللسان انتهى واجيب ان المفسد مدفوع بما حققه الشارح من ان الكلام مشترك وليس مجازا وان وقع في كلام بعض المشائخ فهو ما دل وهو اى ما ذكره القاضى جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالى او بالحافظ حال كونه غير مؤلف من الحروف النطق او الخيلة المشروطة وحين بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا مؤلفا من الاشكال المكتوبة المرتبة الدالة عليه على اللفظ يريد ان كوز اللفظ قائما بذاته تعالى جيد موافقة قواعد الشرع بلا تكلف ولكنه غير معقول لوجه الاول ما ذكره القويى في شرح التجويد من ان عدم ترتيب الملفوظ امر خارج عن طو العقل كحركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون بعضها تقدم على بعض الثانى انه لو لم يكن ترتيب فلا فرق بين لمع ولمع بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكوين قال المص والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل بفتح الفاء والخلق والتخليق والايجاد والاحداث ولا اختراع ونحو ذلك كالصنع والابداع وهذه اسماؤه مع قطع النظر عن خصوصية المكون ومع النظر اليها يسمى ترزيقا وتصويرا واحياء وامانة الى غير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اى جعل المعدوم موجبا فلا يرد ما يزعم ان الاخر ابر يستدعى كون المخرج موجبا او الفرق بين ما يعبر بغير ان الاول لاسم تلك الصفة والثانى تعريف لها وهو موجه من حيث اللغة اذ التعبير من العبق على الشئ والتفسير من الفسره هو الكشف عن المستور وما يجب ان يعلم ان فى هذا التعبير والتفسير تسامحا فان الفعل للخلق والاخراج ونحوها معان مصدريه اضافية فلا يمكن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اولها فلا لانه لا وجود لها فى الخارج بل هى امور اعتبارية واما ثانيا فلا لانه لا يوصف الشئ بالاضائية الا عند وجود المضاف الاخر باجماع العقلاء فلا يعقل اتصاف البارى بالاخراج الا عند وجود المخرج فيلزم اما

حدث الصفة الالهية او قدم المصنوعات وكلاهما محال فوجب ان يكون الصفة هي المعنى الذي يكون مبدأ الخلق والايحاد والاختراع ونحوها صفة الله تعالى اعلم ان اهل السنة اختلفوا في التكوين على ثلاثة اقوال احدها قول الاشعرية ان الصفات الحقيقية سبع الحقيقة والعلم والقعدة والارادة والسمع والبصر والكلام واما التكوين فمعنى اضافي حادث راجع الى القعدة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجوه شئ اخرج القعدة من العدم الى الوجود فهذا الاخراج هو الذي يزعمونه تكويناً ومن ادعى ان وجود الحادث يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانياً قول الامام ابي منصور الماتريدي واتباعه كالمص ان التكوين صفة ثامنة لان القعدة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة موحدة لصدور التكوين صفة مؤثرة ولها اسماء مجب متعلقاتها فان تعلقت بالشرق فتزريق وبالحيوة فاحياء وقس عليها ثالثة قول بعض ائمة ماوراء النهر ان التزريق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس مجموعها الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الضرر وهو مذاهب بعض الصوفية لا طباق العقل والنقل لا تقاها على انه تعالى خالق للعالم يكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ عطف على الاطلاق او على انه خالق من غير ان يكون مأخذاً للاشتقاق كالمخلوق والتكوين وصف له قائم به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائداً على الصفات السبع نظراً لثبوت رجوع احد هاتين عنهما قيام للحوادث بذاته لما من دعوى الضرورة في مجتبه الكلام ثانياً انه وصف ذاته في كلامه الا زلي بان الخالق كقوله تعالى خالق كل شئ فلو لم يكن في الازل خالقاً لزم الكذب والعدل الى الجأزى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعدد الحقيقة وفيه إشارة الى الجوابين الذين ذكروهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال مع كونه خالقاً في الازل انه يستخلق ثانياً القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازلية اسم للخالق راجع الى القعدة لا الفعل فالخالق من له القعدة على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدل من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعدد الحقيقة ولا تقدر ههنا بجوار ان يكون الخلق صفة ازلية ثم ذكروها ثانياً الرد على التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسم عليه لقدة على السواد واودر عليه انه يجوز ان لا يمتنع اطلاق لغة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظره لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسماً واجر ثالثاً انه لو كان التكوين حادثاً فاما بتكوين آخر لان الحادث يحتاج الى ايحاد الموجد فيلزم التسلسل لان انتقال الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفاً على تكوينات غير متناهية ووجدها محال فكذلك ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بدنه اي بلا تكوين اخر بل يتكون بنفسه فيستغنى الحادث اي التكوين عن الحادث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدث حادث واحد بلا محدث لزم جواز ذلك في الكمالات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو سفسطة واجيب عنه بوجهين احدهما ان تكوين التكوين عينه والتكوين مكون بتكوين هو نفسه لا يخفى انه كلام غير محصل يبطله فاسيد كران التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس في الخارج الا المكون اما التكوين فامر اعتباري فعلى هذا لا يحتاج الى تكوين ثانياً ان نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق او لا بوجوه نفسه ثم بوجوه المكونات

ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا كما ان قيام الاعراض بما لها مقدم على وجودها تقدم ما ذاتيا لما تقدم ان محل
العرض مقدم له والتقدم مقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى مقدم على وجوده فيجوز ان يكون في المرتبة المقدّمة
متعلقا بحد نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن هناك تقدم بالزمان واودح عليه ان كون الشيء علّة لنفسه سفسطة لا تتم وتسد باب
اثبات الصانع رابعها انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث او رتب عليه انه تكرر للدليل الاول واجيب بان الدليل
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك ظاهر مستغنى عن البيان ولذا كان الدليل شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به
ابطال الاحتمالات ولذا احتمل على شقين اوفي غيرهما كاذب اليه ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه اذ لا معنى للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالة وذهب الراوندي وبشرى المعتزلي
ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بموصوف ثم اراد الله ترجيح مذهب الاشعرية فقال
ومبنى هذه الادلة الدالة على ازالة التكوين على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية ككادمية
اليه الاشعرية فالادلة غير تامّة اما الاول والرابع فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم من كونه موجبا زيد يرم للجمعة واما
الثاني فلا يوجب التأويل لتقدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين كلاهما
محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجب لا الامر بعدم الاعتباري المحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم
الشم على انه من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم يتعقل من نسبة شيء الى شيء فالتكوين اضافة بين الخالق وخلقوه الربا
العقلية الاعتبارية العقلية فلا يكون له وجود في الخارج ولا قيام لا في اذهان المتعبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء
ومعه وبعدة ومذكور بالسنتنا ومعبود الناموسيينا وميتنا ونحو ذلك ولا شك في ان بعض هذه الاضافات حادث ولا يلزم من
حدّتها محال فكذا تلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ الخلق والتركيب والاحياء
وغير ذلك ولا دليل على كونه اى كون المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة
الى وجود الشيء وعدّه سواء فكيف يترجح بها وجوده على عدمه بدون الارادة والى ذلك اشار الله بقوله فان القدرة وان كانت
نسبتها الى وجود المكون وعدّه على سواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين واودح عليه ان
التكوين هو المعنى الذي يحده العقل في الفاعل ويميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجبا فانك تجد
في الضارب عند تصوّه ضاربا معنى به يتميز عن غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا
المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لا قدرة له ولا ارادة فهو غيرهما بل هو موجب في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة
المستندتين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البته اقول ومن رجح الى وجده لم يجد في الضارب قيل ضربه معنى لا كونه قادرا على الضرب
او ضارا فيماساقي وايضا يرد عليه انه لو كان هذا المعنى موجبا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس
هذا المعنى ايضا فيلزم الدار والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزم ان يكون الشيء علّة لنفسه

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانهاى وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لا يتصور وجوده بدون
المضرب فلو كان قدما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه تعالى للعالم قيل اى
من شأنه تكوين العالم فلا يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من اجزائه منزه عن زعم ان بعض اجزائه قد يسم
كالمهيولى واليعدا المجرد والنفس الناطقة والعقول وهو من هب ابن زكريا الرازى الطبيب لا فى الازل بل لو ثبت وجوده على حسب علمه
وارادته صفة للوقت اى في وقت المعين في علمه امرادته واعلم ان لما تريد به عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى
المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافى لا يعقل بدون وجود الضارب المضرب بخلاف التكوين فانه صفة
حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقا لها حادثا فالمكونات حادثه ولا يلزم من تقدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم
من تقدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدرات والسموعات والبصريات ثانيا ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن قد تعلق
فى الازل بوجود كل مكون في وقت معلوم فيكون حدث المكونات بحدوث اوقاتها فلا يلزم تقدمها ولا يلزم ان يكون التكوين قديم لان وقوعه
غير واضح المعنى ولكن الشئ محل على الجواب الاول فقال بالتكوين باق ازاو ابد والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرها
من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها تقدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثه وهذا اى الجواب الذى ذكرناه تحقيقا يقال اى هو
حاصل الدليل الذى ذكره صاحب العدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او
صفة من صفاته لزم تعطل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يتلزم ذلك اى التعلق قدم ما يتعلق
وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثانى للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا اى ان لم
يتلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بها فليكن التكوين ايضا قديما كما سائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما
كان كلام الشئ تحقيقا للوجهين احدهما انه مقصود على خلاصة ما يدعى استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة
العدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا فى ابطالها كتعطل الصانع وقدم العالم وغير ذلك لا تفارق الفريقين على
بطلانها ثانيا ان الشئ اوضح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العدة وما يقال في جواب استدلال
الاشعرية والقائل صاحب الكفاية قال استدلال الخصم بقوله لو كان التكوين ازلما لتعلق وجود المكون به فى الازل فكان العالم قديما
قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين فقد سلمت انه حادث اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير ما يتعلق وجوده به بغيره فهو حادث
انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم لا يتعلق وجوده بالغير الحادث ما يتعلق وجوده به بغيره
نظرا لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يسمون كلاما من القديم والحادث الى ذاتى وزاوى فالقديم
بالذات ما لا يحتاج الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عد على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره
كالواجب او محتاجا كالفلان زعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالفلان عندهم او لا كزيد الحادث
بالزمان ما يسبق عد على وجوده كزيد وما عند المتكلمين والحادث بالوجود بهلالية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم

يتكون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتأخرين من المشاعرة الى الصفات الالهية كذلك لكن القدماء
 يتكرون ويجعلون تعلق وجوده اي وجود المكون وفي لفظ المجرى اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يتلزم الحدث بهذا المعنى اي كون
 عدمه سابقا على وجوده بحوازان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عن اسم صادر عنه تفسير لقوله محتاجا ولو قال بطريق الاختيار
 لكان احسن دأما من الانزل الى الابد بد واجبه بدام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى
 مثلا وكذا العقول العشرة والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هو صادر عن الواجب مع ذلك ليس وجودها
 مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير هذا لا ينافي
 كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدث الزماني اي كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه الكلام الكفاية واعتراف بصحة
 اذا ختم اليه ضمنية من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اشتبا صدق العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب
 اهل السنة دون الايجاب كما هو رأي الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار معناه وجوب صدق الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار
 في تركه كالاخلاق من النار الاضائة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ولا لزوم الدور وتوضيح ان المشهور عند المشائخ
 اثبات حدوث العالم ولا يبرهان الحركة والسكون الذي قد روي في الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوث العالم قائم لو لم
 يكن الصانع مختارا لكان العالم قد يما كنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن يصححهم كلام الكفاية كان
 اثبات للحدث بالاختيار فيلزم الدور كان القول بتعلق وجوده اي العالم بتكوين الله تعالى قول لا يجد وثه اي سبق عدم عليه و
 ذلك لان مضمون القادر المختار لا يكون قد يما سبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا بالزمان
 فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات لمبنى على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك
 ثم لا يخفى ان المشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على حدوث العالم فمنها ان الايجاب نقص ببطلان العقل فيجب تنزيه الواجب عنه
 واورد عليه انه موجب في الصفات عندكم فاجيب بان الايجاب في الصفات كمال وذلك لان الصفات كمالات فاجيب الكمال كمال
 للخلو عنه نقص منها ان النظام الجيب يستحيل ان يصدق عن غير مختار سيذكرها الله ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفى
 للحوادث او صدورها بلا علت او التسلسل او تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيء فاول وان وجد بلا وجود لثاني
 وان وجد عن موجب فاما ان لا ينتهي الى قديم فالثالث واما ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل المحال و
 لو في التعاقبات فالرابع وفي شرح المواقف قيل هذا برهان يدعي تفرد به المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة
 بارادته تعالى ومثبته اختياره ازل قلت فما وجه قول الشارح اذا اشتبا مع ان الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها
 محل نظرو من ههنا اي من الحوادث عند المتكلمين ما سبق عدمه وجوده والقديم بخلاف هذا الكلام من بقية وجه النظر قوله
 نعم الى ههنا جملة معترضة يقال ان التنصيص اي تصريح المص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى المراد من زعم قدم بعض
 الاجزاء كالهوى فهذا المراد انما يتم اذا كان المراد بالقديم مالا بدلية وبالحادث مالا بدلية والا اي وان لم يكن المراد ذلك بل يريد

بالحادث ما يحتاج الى غيره وبالعديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى المهيولى بمعنى
عدم المسبوتية بالعدم لا بمعنى عدم كونها بالغير كما هم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه ففى عندهم حادثة بالذات والحاصل
اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة اننا لانعلم ان لا يتصل التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وزانه معه
اى نسبة التكوين مع المكون وزان الضرب مع المضرب فان الضرب صفة اضافية لا يتصل بدون المضافين اعنى الضارب و
المضرب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدم من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان
وقع فى عبارة المشائخ تسامحا وهذا رد على من لا يفهم تسامح المشائخ فى عباراتهم فزعم انهم قائلون بان التكوين هو اخراج المعدم من
العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينها على ما وقع فى عبارة المشائخ حيث عبروا عن هذه الصفة بالتكوين ولا يجادو
التخليق وفسرها باخراج المعدم الى الوجود لكان القول بتحقيقه اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكار الحق الصريح تكبرا
وانكار الضرورى واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاهره وزعم ان التكوين نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعية
بالفرق بين الضرب التكوين بان الاول يقتضى حصول المفعول لعدم بقاء بخلاف الثانى لبقائه فدفع الشبهة بقوله فلا يندفع اى
استدلال الاشعية بما يقال من ان الضرب عرض يستحيل لبقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول متعلق
بلا بد معه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لانعدم هو اى الضرب بخلاف فعل الباري تعالى فاننا نرى وجوب الدوام ببقاى الوقت
وجود المفعول وانما لا يندفع لان هذا استدلال ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وهو اى التكوين غير المكون اى المخلوق
عندنا اى عند المتأيدية خلافا للاشعية على ما شتهر عندهم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون اظهر من التمسس القول
باتحادهما لا يصح عن لى احدى عقل فكيف يصح عن الاشعى الذى هو شيخ المحققين ورئيس المصلين وقد تحير بعض الناس فيه
وشنع بعضهم على الاشعى تشنيعا شديدا وذكر بعضهم ان الشيخ قال المخلوق هو المخلوق تفسير النوى مجازيا فقلط الناقلون وسيدكر
الشئ وجه اخر من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضرب والاكل مع المأكول او رضى عليه انك حققت ان
التكوين مبدأ الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس كنسبة الضارب والمضرب اجيب اولا بان الدليل الزامى
والاشعى يجعل نفس الفعل وثانيا بان المراد بالفعل مبدأه وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون
لزوم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قد يمالان وجوده
عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم فالواو العجب ان الاشعى لم يقل بقدم التكوين تحريزا عن قدم العالم فلزمه ما فر منه
مع محالات اخر مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج اليه ليس الا فى الالهياد وهو محال ولزم ان لا يكون الخالق تعلق بالعالم سوى ان
اقدم منه اى بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء فى القدم والترجح بان وجب الواجب ليس بالتكوين وفيه انه لو لاحظنا الدليل السابق
استغنى لقدم بالرتبة ايضا للاستواء فى الوجوب الذاتى وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكملة بنفسه وهذا اى التقدم والقدر
لا يوجب كونه خالقا وكون العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانع وهذا خلف بالضم القول الباطل المخالف للحق

ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا لاشياء (قلت هذا هو المحال الذي ذكرنا فلاقا فائدة واعادة قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجهان
 اخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية
 وفيه نظر والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
 الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اى الخلق والسواد واحد لان الخلق تكوين والسواد
 مكون والتكوين عين المكون فحماهما واحد وهو الحجر وذلك لا اتحادهما نكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه محلا للخلق ايضاً فيصح
 وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بدوي و
 البدوي لا يحتاج الى دليل بل لا يبحر اقامة الدليل عليه فهذه الوجهة التي ذكرها الماتريدية ليست بدلا بل تنبيهات على
 بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح على الماتريدية وتوجيه لما اشتهر عن
 الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول كالاشرية ما يكون استحالة بدئية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر
 بمعنى الامر لكلامهم محلا اى معنى يصلح محلا للنزاع العلماء وخلاف العقلاء فلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم يمكن للحل
 نسب الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول اما المعنى
 الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة مغايراً
 للمفعول في الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء الاضافة عرض موجود في الخارج ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين
 هو عين مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج يريد نعم
 الاستبعاد عن هذا التوجيه باثبات نظرية وهذه مسألة اختلف فيه العقلاء على احوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى اذا كان
 مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتباري غير موجود فلا يتم ابطاله بما ذكره الماتريدية من الادلة الا باثبات
 ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدة والارادة وهذا محل بحث فما
 قاله الاشعرية يصلح محلا للنزاع وليس استحالة بدئية بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدة على وفق الارادة بوجود
 المقدور لوقت الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى في متعلقة بالوجود اذ انسب الى القدة خبر لان يسمى ايجابها لى ايجاب
 القدة للمقدور واذ انسب هذا التعلق الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع حقيقة اى حقيقة
 التكوين امر اضافى وهو كون الذات بحيث تعلقت قدة بوجود المقدور لوقت اى وقت وجوده المقدور في علمه تعالى ثم يتحقق بحسب
 خصوصيات الافعال كالترزيق فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدة والارادة به يسمى التعلق ترزيقاً والتصوير والاحياء و
 الامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى اما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية لما تقدم به بعض علماء ما وراء النهر يريد
 بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهو ان التكوين ليس امر اعتباري كما قال الاشعرية ولا صفة حقيقية واحدة كما
 قالت الماتريدية بارجاع التصوير والترزيق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن

الحصر وما وراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند ونف واسفجياب ونجد شاش واوزجند خوارزم وكاشغر والنهر هو جيحون يخرج من جبال
 بدخشان ويمر الى المغرب الشمال الى ارض بلخ وترمز ثم يعطف الى الجنوب ثم الى المغرب ينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة
 طبرستان والبحيرة مالحة وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف خمسمائة فرسخ وهذه البلاد
 على شمال النهر والتمية بما وراء النهر اما من اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدم والمخلف
 وقد نشأ بما وراء النهر من لا يحصى عددهم من الفقهاء الخفية وفيه تكثير للقدماء اعراض على هذا المذهب بيان ان اللان بالتوحيد
 حصر القدم في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية
 في رجحان الرنق والصورة والحقيقة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفى ما لا ضرورة فيه جدا انما قال لان
 التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصليته وقد مر في بحث الصفات ان المحال هو نقد القدماء
 المتغايرة لا تعد صفات قديمة قائمة بهات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء
 المتغايرة والشئ يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لا
 يعاين في المباحث العلية اذ لا يخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان محلا بالتوحيد وجب نفى السبع ايضا والقول
 بانها عين الذات وان لم يخل فلا بأس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللان بالكمال الا لى اذ كل صفة فهو كمال و
 المناسب ان لا يحصى كماله بل يجب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض تثبت
 القدم المتناهية من الصفات الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء من ذهب الصوفية والله سبحانه اعلم ولا قرب الى التوحيد ما ذهب
 اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور المتأريدي على مذهب هذا البعض منهم وليس مرادة اختيار هذا المذهب على سائر
 المذاهب فان المختار ههنا ان التكوين امر اعتباري لا جمع الى القدم كما صرح به في مؤلفاته وهو ان مرجع الكل من التزيين و
 التصوير ونحوهما الى التكوين فانما تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت امانة وبالصورة تصويرا وبالرنق تزيينا الى غير ذلك فكل
 تكوين وانما الخصوص اى التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الإرادة قال المسم
 والإرادة صفة لله تعالى أزلية قائمة بانهم كبر ذلك مع انه مفهوم مما سبق في اوانل بحث الصفات تأكيد وتحقيقا
 لاثبات صفة قديمة الالام صلة لقول تحقيق الله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت يريد
 البرهان على وجودها وتقريره ان نسبة العلم والقدرة الى كل مكون على السواء فتخصيص بعض المكونات بوجه من الشكل الذي
 والوضع وبعضها بوجه اخر منها وايجاد بعضها في زمان وبعضها في زمان اخر ليس بالعلم والقدرة بل بصفة اخرى وهى الإرادة
 والا لزم الرجحان بلا مرجح لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بكسر الجيم بالذات اى ذاته موجب صدور الفعل عنها بلا
 اختيار كصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالإرادة والاختيار واستدوا بوجه واحد لو كان يريد فتعلق الإرادة باحد المقدرين
 اما لذاتها فيلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل مرجح فننقل الكلام اليه ويتسلسل المرجحات واجيب تارة باختيار

الشيء الأول والمختار له ان يزجر احد مقدريه بلا مرجح كما في قدح العطشان ولا يلزم منه جواز مرجحان وجوهر الممكن على عدمه
تأخر باختيار الشق الثاني وان الصلوات المتعاقبة في الواجب تعالى مرجحات ولكن يرد عليه برهان التطبيق ثانياً ان القدرة
والارادة عندكم متعلقتان من الازل بوجود الحادث في وقت معين فهذا يوجب جوده في ذلك الوقت وجوبا وهو لا يجاب
اجيب بالفرق اما اولاً فلا وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة بخلاف الاجباب واما ثانياً فلا يمكن عقلاً من المختار ان
يختار الطرف الآخر بخلاف الموجب فان صدور الطرف الآخر عنه محال عقلاً ثالثاً ان ارادة المختار إيجاد الاثر اما في حال
وجود الاثر او حال عدمه وكلاهما محال لان في الاول واجب الوجود وفي الثاني منتهى الوجود اجيب بانها في حال عدمكم متعلقة
بالإيجاد في ثاني الحال بقي ههنا بحثان البحث الأول ان قلت المتكلمون قد يجعلون الاجباب في مقابلة الارادة كما فعله الشارح و
قد يجعلون في مقابلة القدرة كما فعله صاحب المواقف فما وجه ذلك قلنا الاجباب منافية للقدرة والارادة جميعاً لان
الاجباب وجوب صدور الاثر الواحد واستحالة تركه والقدرة هي التمكن من الفعل والترك والارادة ترجيح احد الاثرين
المقدريين نكل من القدرة والارادة يقتضي جواز صدور الاثر وعدمه البحث الثاني زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادته تعالى هو على
المحيط بكل العالم وبما يجب ان يكون الكل عليه من النظام الاكمل فهذا العلم مصدر لفيضان الوجود على الممكنات من غير قصد
وسمونها العناية الازلية وشرع الاشاعرة بان العلم تابع للمعلوم فلا يصح مرجحاً فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما
العلم الفعلي فليس تابعاً للمعلوم بل للمعلوم تابع له فيصلم ان يكون مرجحاً فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم
الى المعلومات فعليا وانفعاليا والنجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد بن الحسين البخاري
من ان يريد بذاته لا بمصفة ولا يخفى ان كون الذات عين الصفات مذهب المعتزلة والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظرو
لعلمهم ذهب الى العينية في الارادة خاصة وشر الامام عليهم باننا فعله ونشك في كونه يريد وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد
النجار من ان يريد بارادة حادثة لا في محل اي قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل
غيره لزم ان تصاف هذا الغير بصفة الله تعالى وشر بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حاشا بان قدورها
يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقها بالحادث والكرامية من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته ليقوم قيام الحوادث
بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كالخمين والنظام والملاحظ والعلاف والقياسم البجلي ومحمد الخوارزمي ان ارادته تعالى
هي علمه بنفع في الفعل وقال الكعبي هي في فعل العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به قال البخاري قوله انما امر عدي اي كونه غير ساه و
لا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والا غير الارادة كما في قصة العبد السيد والثالث
صدقه على الجهاد والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى لقوله
تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا شر على الفلاسفة والارادة صفة واحدة عندنا مع القطع بضرورة قيام صفة الشيء به
وهذا شر على النجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا رد على الكرامية وايضاً دليل ثان نظام العالم ووجهه

على الوجه الاوفق والا صريح وهذا ما اتفق عليه الحكماء واهل السنة دليل على كون صانع قادر مختار لان غير المختار لا يستطيع فعلا بدنيا واحدا فكيف يفعل افلا لا يخصص عدوها وعجائبها وهذا بالضرورة وادعى عليه بوجهين احدهما ان الدليل لا يتم الا اذا ابطالنا قول الفلاسفة ان هذا النظام المحمل للوجوه الممكنة فلما سببه الكمال اوجب الكمال اجيب بانه كلام شعري في مقابلة الضرورة فلا يعيب به الثاني انه يجوز ان يصل عن الموجب بالذات موجبه مختار فيحدث العالم على النمط الجيب بالتوسط اجيب بان ما سوى الله سبحانه حادث وصانع للحادث مختار بالذات ودفع بان الثابت هو حدوث الاعيان ولا عراض فقط فيحتمل ان يكون الواسطة مجردا اجيب بان لا مجرد غير الواجب قلت ولكن لم يتم دليل عليه كما لم يتم على اثبات مجرد غير الواجب ولكن لم يذهب الى الواسطة المختارة احد فلا يختلج الى ابطالها وكذا حدث دليل ثالث اى حدث العالم يدل على ان صانع مختار اذ لو كان صانع موجبا بالذات لزم قدمه قدم العالم ضرورة استناع تخلف المعلول عن علته الموجبة للتخلف وليس مانع وتختلف المعلول عن العلة ان يكون العلة موجبة والمعلول غير موجبه وانما كان محالا لانه لو تخلف لكان تخلف مرة وصدر مرة رجحانا بلا مرجح وهو محال وانما قيد بالموجبة لان العلة المختارة يجوز تخلف المعلول عنها لان ارادته ترجح صدره تارة وعدم تارة ودعى الضرورة في هذه المسئلة النظرية محل نظر لعله اراد بالضرورة اليقين بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرؤية قال المص ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لا بالقلب فانه ليس محل النزاع وهوى الانكشاف المذكور معنى اثبات الشئ اى ادراكه ثابتا كما هو اى كما يكون الشئ عليه في الواقع وفيه احتراز عن الخطأ في الاصدار كروية الواحد اثنين واسارة الى ان المرثى ان كان في جهة كان ادراكه فيها وان كان منزها عن الجهة والمكان والشكل كان ادراكه كذلك بحاسة البصر يريد ان مال التعريفين واحد ومن عادة الشئ انه يذ كر تعريفين او تقريرين للمسئلة ويشير الى ان حاصلها واحد اما فعلا مظنة الاختلاف واما الحسن نظهما فيجوز على جمعهما وذكروا بعض المحققين ان تفسيرها بالانكشاف ثم ارجاعه الى اثباته اليه يدل على انها مجهول وان الاثبات كذلك بمعنى كونه مثبتا والسكتة فيه ان محل الخلاف هو صحة كونه تعالى مرثيا لان الخصم يتردد المانع من جانبته تعالى وان كان احدهما متلزما للآخر ويؤيد عدم الخذف اما على المعلوم فيقال مرثية الله تعالى وتد يقال هو معلوم كما يدل عليه قوله لنا بالنسبة اليه حال مخصوصة هي الرؤية وان تفسيره بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه غير بالانكشاف ولا يثبت الى انه يجوز ان يقدر الرؤية معلوما او مجهولا وان المضائقة فيه قليل الجدي وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابتا انا اى لا نأذ انظرنا الى البدل القليل به مقتبس من الحديث ثم غمضا العين التغميض هم الجفن فلا تخاف في انه وان كان منكشفا لدينا في الدالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لا تنقش في حاسة الخيال عند الحكماء وفي العقل عند المتكلمين لكن انكشاف حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حجة حال مخصوصة وهو المساق بالرؤية وانما اطرب الشارح في تفسيرها فاعلمنا قد يعرض لاولها من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة بروية القلب كون الرؤية البصرية من خواص الجسمانية حتى ان السيد الشريف الجرجاني مع جلالة قدره قال من اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب قطع العلائق والدخول في سلك الملا على تصير المعارف كالمشاهدات وعن ارادتها الحالة التي يجدها عند الابصار للاجسام

فلا يقبل منه لأن تلك الحالة لا تنص إلا عند ارتسام المرئي أو عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء في الرؤية
 وذلك محال في حق تعالى انتهى وهذا ميل من السيد المرحوم إلى مذهب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام الشعاع
 ممنوع عندنا وما ذكره الشافعي هو مذهب السلف جائز في العقل إنما احتجوا إلى بيان جوازها عقلا ليحجوا الاستدلال بالنصوص
 على وقوع الرؤية وذلك لأن النصوص الناطقة بما يستحيل العقل بأول غير محمولة على ظاهرها بمعنى أن العقل إذا دخل ونفسه
 ماض مجهول من التخلية وهو الترك وتخليص المقيد الواو بمعنى مع أي إذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الأحكام الوهمية العلية
 لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقيم له للعقل برهان على ذلك أي على امتناعه مع أن الأصل عدمه أي عدم البرهان إذا حصل في ماسو
 الواجب تعالى العدم وهذا علاوة للدليل أي العقل يحجز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الأصل ذلك وهذا القدر من الجواز ضروري
 فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وأورد عليه أن عدم حكم العقل بالأمتناع بعد التخلية إمكان ذهني وهو تجويز العقل فوضعه مع
 عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحال لا في الحقي يكون استحالة نظرية والخضم يعترف به في الرؤية لأنه يقول العقل المخل لا يمنعها
 والبرهان يمنعها لا استدعاؤها بالهجة والمكان والمطر إنما ثبتت بالأمكان الذاتي وهو لا يدل ضرورة ولا دليل على نفيه أجيب بأن
 الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع إذا لم يحجز تأويلها والتوقف فيها مجرد احتمال أن يظهر
 برهان نعم لو قام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يقيم كما ينبغي في دفع شبهات الخضم وهذا المسلك لا مكان الرؤية
 مما تقدم به الشارح وقد استدلل أهل الحق على إمكان الرؤية بتوجيه عقلي وهو مختار الشيخ أبي الحسن الأشعري ولكن يرد عليه ما
 يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى أبي منصور المازني تقريره الأول أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض
 هذا مذهب الأشاعرة وقال الحكماء المرئي هي الأعراض فقط ولكن العقل يحكم بأن ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم
 والأشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يتدل عليه باننا نرى الطول والعرض والطول جوهر لأن الجسم مركب من الجواهر
 الفردية فإن كان الطول عرضا فاما أن يقوم بجوهر واحد أو أكثر ولا أول محال لأن الطول موجب للانقسام والثاني محال أيضا
 لأن العرض لا يقوم بأكثر من محل واحد وهو ضعيف لأن الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض إلا بمحل واحد
 ولذا اعترض الشافعي عن البرهان إلى الضرورة فقال ضرورة أنا نفوق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن رؤية لم يكن
 الفرق بالبصر هذا تنبيه على الضرورة لكنه محل بحث لا نفوق بالبصر بين الأعمى إلا نظم مع أنها غير مرئيين لدخول العدم في
 مفهومهما قلت نكن لا يلزم من فساده التنبيه دفع الضرورة ولا بد الحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض
 من علته مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح أن يكون علته رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لأن
 الرؤية شيء واحد الواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لأن المعلول محتاج إلى علته ومستغن عن غيرها فلو كان له علتان لكان
 محتاجا إلى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة معا هذا خلف وهي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي إما الجوهر أو الحدث أو
 الامكان إذا لم يجر مشترك بينهما بالاستقراء وأورد عليه أن الحصر باطل بالتحيز المطلق أي ذاتيا كما للجوهر أو تبعيا كما للعرض كما بالوجوب

بأنه غير كذا يكون الشيء مقابلاً للشيء وكذا بالأمور العامة من للعلمية والمادية والمعلومية اجيب عن التحيز بأن الذاتي والعرضي نوعان متباينان والوجود بالغير امر اعتباري والمقابلة من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المكلفين والامر العامة كذلك ايضاً تستلزم صحة رؤية المعدومات وبعضها كالمادية تستلزم المظهر وهو صحة رؤية الواجب في بعض هذه الاجوبة مواقع النظر والحديث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية لان التأثير صفة ثبوتية فلا بد ان يكون موصوفها ثابتاً لا معدوماً ولا ما يكون العدم جزءه وادعى الشئ في كتبه البديهة في ان العدم لا يصلح علته والمراد هو العلية للامر الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم العلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره واعتراض عليه ان وجود كل شئ عينه عند الاشعري فالاشتراك باطل عنده واجاب الامدي بان الدليل الزامى فان المعنوية فالتكون بان الوجود زائد على الماهية ومشتراك بين الماهيات واجاب المحققون بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والماهية ليس لكل واحد منهما هويتان متمازتان يقوم احدهما بالآخرى كالجسم والسراد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود واورد عليه ان سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الوجود مشروطة بشرط لا يوجد الا في الممكن كالتيقز واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا من الرؤية كالتنزه عن المكان المجردة فاجاب عنه بقوله ويتوقف امتناعه اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً ولم يثبت شئ منهما وفي شرح المقاصد الشريطية او الممانعية تنص لتحقيق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والارواح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤية بها طريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤية لها وهذا جواب اشكال اورد على الدليل وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة فاجاب بالتزام ما اوردته وان رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ولو شاء خرق العادة لرأيناها وللخالفين على هذا التجويز انكار عظيم ولحق ان استبعادناش من عدم التخلص عن قيد العادة وحين اعتراض طرف لقول اجيب ولوترك الطرف كان اسهل على المبتدئ بان الصحة عدمية لان صحة الرؤية مكانها والامكان امر عدمي واورد عليه بان لم لا يجزى ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا تستدعي علة مشتركة لان الحاجة الى العلة انما هي للوجود واما العدم فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعطل بالاختلاف كالحجارة المعللة بالنار واما دليل امتناعي فانما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي ليجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة العدمية فلا يلزم صحة رؤية الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شئ عينه كما ينسب المطائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على الماهية فان قام بالماهية حال عدمها لاجتماع النقيضات او وجودها لنقص تحصيل الحاصل فيه فنظر المراد بالعينية ما سبق اجيب المجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق بل كان دليل آخر

بان المراد بالعلقة اي بعلقة صحة الرؤية متعلقة الرؤية بفقر الدم القابل لها لا يؤثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كون وجودها اي
 امر موجود الان المعدوم لا يصح رؤيته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة هذا المعنى بهذا ينفع
 الاعتراض الاول الثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصوب بقوله ندرك
 على الظرفية شيئا بفتحين وبالسكون هو الشيء المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ندرك منه هويته ما نكره وقعت نعتا
 لهوية لتفيد هاء ايماءا والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية
 او فورية ونحو ذلك وبعد رؤيته طرف لقوله قد نقد برؤية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقد على تفصيل اي الشرح الى ما فيه
 من الجواهر الاعراض وقد لا نقد بمرئيه ان لو كان المدرك خصوصية الشرح لا دكنا ما فيه من الجواهر الاعراض واللازم باطل لانا
 قد لا نقد على تفصيلها عند ما سلنا عنها ولواجب هدا في التأمل واوضح عليه ان المدرك يجوز ان يكون للخصوصية لكن على
 حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك لتفاوت مراتب الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة
 ان جوهرا وعرض فكيف تدرك للخصوصية فتعلق الرؤية هو كون الشيء هوية ما هو المعنى بتشد يد الياء وتخفيفها اي المراد بالوجود
 اعلم ان قوله ثم لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعي مع انه دليل مستقل على ان متعلق الرؤية هو الوجود من غير حاجة الى
 اثبات ان الجوهر العرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ومخصص ان معنى قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين
 الجوهر العرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لا ياد نرى الشيء
 ونذكر منه هوية محضة من غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض فعلم ان المرئي هو الهوية المشتركة لا للخصوصيات التي
 يفتقران بها والهوية هو الوجود واشتركة ضروري جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان كون الوجود امر مشترك بين الموجودات
 امر بدوي ومنكره مكابر يفي في هذا الدليل ببحث من وجهة احد هان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتباري
 معدوم في الخارج فيلزم ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئي هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود ثانيها انه
 لو كان المرئي هو الوجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة لا بالبصر قال الامام الرازي هذه مكاربه
 ثالثها ان صحة الخلقية مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم ان يكون علمها الوجودي لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية
 الواجب تعالى اجيب بانها اعتبارية فلا تستدعي علة ولو سلم فالحديث يصلح علة لها اذا المانع عن ذلك في الرؤية هو امتناع تعلق
 الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسة مشتركة بين الجوهر العرض فيلزم صحة الملموسة الواجب تعالى اجيب اولا بان الملموس
 هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان جار على لمسها بعين وثانيا بالالتزام صحة بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان
 يدرك باخرى عند الاشعري فصحة الرؤية تستلزم صحة الملموس لكنه لم يبحث عنها لعدم ورود اشع وادرس عليه انه يستلزم صحة
 المذوقية والمشهومية والسموعية واذا سفسطة قلت غلط المجيب في البدء ولو تمسك على صحة الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه
 الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر العرض كما يظهر مما مر في بحث الحواس وتقرير الثاني اي الدليل السهمي وهو

دليلاً نظهما في ذلك واحد لان ما خذها واحد وهو قوله تعالى فلما جاء مليقانتا وكلمه به قال ب ارنى انظر اليك قال لن ترانى و
 لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى به للجبل جعله كاخرو موسى صعباً فلما افاق قال سبحانك تبت
 اليك وانا اول المؤمنين فاولها ان موسى عليه السلام قد سال الرؤية بقوله ب ارنى اى وجهك انظر اليك فلم يكن النظر
 ممكناً لان طلب الرؤية جهلاً بما يجزى في ذات الله ولا يجوز الباء صلة الجهل او سفرها وعبثاً وطلباً للحال وذلك لانه
 ان كان غير عالم باستحالة الرؤية فطلبها جهلاً وان عالماً به ثم طلب فهذا سفه وعبث والانبيا عليهم السلام منزّهون عن
 ذلك اى عن الجهل والعبث في الالهيات وثانيها ان الله تعالى قد علن الرؤية باستقرار الجبل وهو اى استقراره امر ممكن في
 نفسه ضرورة انه لا يلزم منه محال ولان كل جسم يمكن ان يكون ساكناً والمعلق بالممكن ممكن لان معناه اى معنى التعليق لا يحتاج
 بثبوت المعلق كالرؤية عند ثبوت المعلق به كاستقراره والحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة فثبت ان الرؤية غير محال
 وقد اعترض بوجوه الادلة الواضحة على الدليل الاول وخمسة فاحداً قول الجبائي واكثر معتزلة البصرة وهو ان لا نسلم
 ان موسى عليه السلام سال الرؤية بل سال علم الضرورى بذاته تعالى واطلاق الرؤية بمعنى العلم شائع والنظر مجاز عن العلم
 ايضاً وربما كيف لا يكون عالماً بالله سبحانه ضرورة وهو مخاطب وبان النظر الموصول بالى نص في الابصار وثانيها قول لكبي
 ومعتزلة بغداد وهو انه سال رؤية آية من آيات الله سبحانه الدالة على القيمة فحذف للمضاف والتقدير انظر الى آيتك وورد
 تاويل بعيد وايضاً لا يلائم قوله فان استقر مكانه فسوف ترانى لان الآية الدالة على القيمة وذلك الجبل لا في استقراره الثالث
 انه سال ليعلم استحالة الرؤية بدليل السمع بعد ما كان يعلم ببدليل العقل وربما ان السؤال بهذه العبارة جزء عظيم مع انه كان
 يكفيه ان يقول يا رب هل يريك احد الرابع انه يجمل انه لم يكن يعرف استحالة الرؤية وربما ان قصوى علم النبي المتكلم بلا واسطة
 عن علم المعتزلة في الالهيات من اشتراك الحركات وانما اعرض الشئ عن ذكر هذه الوجوه لانه ضعيف وتاويلات بعيدة عن نظم القرآن
 ونظر العقل الخامس ما ذكره شارح بقوله اقواها وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ كان معتزلياً عالماً بانواع الفنون وله
 مصنفات غريبة وكان قتيب الصورة حتى قيل لو مسح الخنزير مسحاً ثانياً كان اقل قباً من الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشيعة
 عن الكاهن علي بن موسى الرضا والظاهر انه افتراء عليه وترويجاً لذهابهم فانهم يوافقون المعتزلة في منع الرؤية ان سوال موسى
 عليه السلام كان لاجل قوم حيث قالوا لن نؤمن بك حتى نرى الله سبحانه نسأل ليعلموا امتناعها كما علم هو وبان لا نسلم عطف
 قوله بوجوه وهذا اعتراض على الدليل الثاني ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهى حال التجلي الموجب لله
 والتزلزل وهو محال لانه اجتماع الضدين والنقيضين واجيب بان كلاماً من ذلك اى السؤال من اجل القوم ولا استقرار
 حال الحركة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال ارنى ولم يقل ارحم وقال انظر اليك ولم يقل ينظر واليك واما الثاني فلانه ليس
 في قوله فان استقر مكانه تقييد بحال الحركة ولا ضرورة في ارتكابه وقد تقدم ان صرف النصوص عن الظم بلا ضرورة باطل ثم اجاب
 ثانياً عن الاول بالعلاقة بقوله على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممنوعة وان كانوا

كفالم يصدق في حكم الله تعالى بالافتناع وإيا ما كان أي سواء كانوا مؤمنين أو كافرين يكون السؤال عبثاً ثم أجاب ثانياً
عن الثاني بقوله والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن بأن يقع السكون بدل الحركة وإنما الحال اجتماع الحركة والسكون وهوليس
بمعلق عليه وأورد عليه أن الاستقرار عند العقل لا يمكن واجيب بأن العقل لا يمنع إمكان الذات ويبدل عليه قوله جعله ذكاً
حيث لم يقل أنك علم أنه تعالى ذلك باختياره فلو لم يدرك الاستقرار أجاب بعض العلماء عن السؤال الثاني بوجه آخر هو أن المعلق
عليه هو استقرار الجبل من حيث هو غير مقيّد بحال كما يدل عليه إطلاق الآية والأصناف الأصل وأورد عليه أن استقرار
الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها واجيب بأن المراد استقراره في ذلك الوقت خاصة كما يدل عليه قوله ولكن انظر
إلى جبل فإن استقراره كان واجباً ثابتاً بالنقل عن الأنبياء عليهم السلام وقد ذكره الدليل السمع من الكتاب والحديث
المتواتر والإجماع بإيجاب رؤية المؤمنين في الآخرة أما الكتاب فقوله تعالى وجرى يومئذ ناضرة إلى ربها
ناظرة وجرى بسند وناظرة خيرة وناظرة خبرتان ملحقات بغيره قد مر لرعاية الفواصل والنضارة للحسن البهجة واجيب بأن المعنى
إلى نعم الله تعالى منتظرة ودفع بوجهين أحدهما أن الانتظار موت فالبشارة لا تحسن ثانيهما أن العرب تستعمل النظر بمعنى التفكير
معنى تقول نظرت في امرئ ومعنى الرؤية مع إلى كقول الشاعر نظرت إلى من حس الله وجهه ومعنى الرأفة مع الباء فهو نظراً لا ميراً
بزيد ومعنى الانتظار بلام كقول الشاعر فإن يك صدق هذا اليوم ول فإن غدا لناظرة قريب والنظر في الآية موصول بالي وأورد
عليه بوجه آخر أما إذا قلنا يحتمل أن يكون إلى واحداً لا معنى النعماء لا حرف جر فيه أنه خلاف الظاهر وأما ثانياً فلان النظر
الموصول بالي قد يحتمل معنى الانتظار كقول الشاعر وجرى يومئذ لناظرة إلى الرحمن ترجو بالفلاح اجيب بأنه تعييف يوم بركو قائله
من اتباع ميله الكتاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بركو حرب بين وبين خالد بن الوليد الصحابي وأما ثالثاً فلان
النظر هو تقليب الخلق لا الرؤية فهو نظرت إلى هلال فلم أره اجيب بأنه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال و
من الآيات قوله تعالى أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتقدير الكفار أهانتهم بذلك يدل على أن المؤمنين غير محجوبين ثم
لا شك أن لا يحجب عن الله تعالى شيء فالمعنى أنهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى زيادة فسر النبي
صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر إلى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب في الباب عن ابن عمر وأبي بن كعب
وأبي موسى الأشعري وغيرهم وأما السنة فنقول عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهود
أحد وعشرون من أكابر الصحابة ورواه البخاري ومسلم والامام أحمد والمالك وابن ماجه وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر
رواه عن الصحابة ثلاثون من التابعين ومن بعدهم واحد وعشرون لا يتصرف عن عدد التواتر كما يعرف المحجب وقد جاء هذا
الحديث مفسراً بحيث لا يحتمل التأويل فعن أبي هريرة قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة
قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في
سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم إلا كما تضارون في رؤية أحدكم رواه مسلم وأما الإجماع فهو أن

الأمة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على
 صحة الرؤية ووقوعها معاً ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم ذلكهم الباطلة وتاويلهم الفاسدة فلا يبيح
 بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتج الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى
 ولا يصح فلما اشتهر ان يصح فلو قلنا بان لا يرى لكان قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع ودفعه الامدى وصاحب المواقف بانه ليس
 خرقاً بل موافقة لقوم في مسئلة ولقوم في مسئلة الثاني اتصروا صاحب المواقف من النصوص على قوله تعالى وجه يومئذ
 ناضرة الى ربها ناظرة وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا تقيد الاطنونا ضعيفة فلا تقبل
 للتعويل في المسائل العلمية ثم قال المعتمد في الاجماع واقول هذا من الخلل الفلسفي المتمكن في الترجمة المتوغلين في علم الكلام للغير
 عن علوم السنة والا فالاية الاولى واضحة الدلالة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمنين ولا يقبل التأويل والله يهدي السبيل ثم ان
 شبه المعتزلة ما سمعته وما عقلتة واقرى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئ في مكان وجهة ومقابلة من
 الراى وثبوت مسافة بينهم بحيث لا يكون المرئ في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية البعد
 اتصال شعاع من الباصرة بالمرئ ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية هي شعاع شفاف يخرج من العين ويقع على
 المرئ وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة المرئ في العين وخص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك
 محال في حواله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط من هذه الشروط لم تصح الرؤية ولجواب منع هذه الاشتراط وتحقيق ان
 الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جعل المشاعر ان يرى اعنى بالصين بقية تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالهية جارية بخلق الرؤية
 عند تحقق الاسباب المذكورة وبعدم خلقها عند انتفاؤها ويحتمل ان يخرجها من شأنه فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى خلقه كما يرى امامه
 بلا مقابلة للمرئ والى اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا في جهة من غير مقابلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الراى
 وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير النزول ببيان انه لو سلمنا هذه الاشتراط فانما هي شروط في هذه
 النشأة الدنيوية فقط وفي رؤية الجواهر والاعراض فقط ويحتمل ان يكون الحال في النشأة الآخروية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك
 وقد يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اى اشتراط الرؤية بالشرط المذكورة برؤية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا
 مع فقد الشرط المذكورة وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله سبحانه ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع النظر
 ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشرط يكفي في نفى الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة
 من العقليات تسمى شبهة الموانع لو كان جائز الرؤية والحاسة اى والحال ان بصر الناظرين في الدنيا سليمة لوجب ان يرى في الدنيا
 كل احد والاى ان لم ير كجاذان يكون بحضر تنابحال شاهقة عظيمة لا تراها وانه سفسطة انكار للبدني وتقرير هذه الشبهة ان
 للرؤية ثمانية شروط ملاقة البصر وكون الشيء جائز الرؤية لا كالطعم والرائحة وكونه ذا لون كالهوار والمقابلة وعدم غاية الصغر و
 عدم غاية القرب عدم غاية البعد عدم جيلولة الجسم الكثيف ولا يعقل منها فحق تعالى الا الشرط الاول ان الشرط الباقي مختصة

بالجملانيات وهما حاصلتان فوجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصير رؤية مستمرة وذات باطل وان ادعيتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الايمان عن الحسن فيجوز ان يحضر نأجبال لانها وذات باطل فثبت انه غير جائز الرؤية فلنا منع اي لائم وجوز الرؤية بوجوه هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فاقالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة تجري العادة الالهية بايجادها في العقل مع جواز نقائصها بالامكان العقلي كما اننا نعلم قطعاً ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطى مع ان الانقلاب يمكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفسطة واقوى شبهة من السمعية قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعروف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب ببطل وخبره انه لا دلالة بعد ذكره منع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار والاستغراق هذا جواب اول اي لائم ان اللام في الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد قد دلت النصوص على رؤية المؤمنين في قبة عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اي لو سلمنا الاستغراق فدلالة على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفي ارتفع الايجاب الكلي وصار المعنى لا يدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراك بعضها كقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المراتي جواب ثالث اي لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رايت الهلال وما ادركته للغميم فالمعنى هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرون يوم القيمة ولا يحيطون به انك لا دلالة في عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومختصه اننا نخص عدم الادراك ببعض الاوقات كالدنيا وبعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال في هذا المقام نكات شريفة الاولى قيل لا رؤية للملكة الا لجبرئيل عليه السلام مرة واحدة وقال الشيخ جلال الدين السيوطي هذا غير صحيح ورؤي اليه في اثبات الرؤية لهم احاديث وصرح الاشعري باثباتها الثانية قيل لا رؤية للجن بل نسب الى الامام الاعظم انه قال لا يدخل الجن الجنة وغاية ثوابهم البقاء من النار لعل هذه النسبة غير صحيحة لقوله ولم يخاف مقام رب جنتان فباي الاء ربكما تكذبان والاجماع على ان الجن مكلفون فيعمهم البشارات والندبات الثانية قيل لا رؤية للنساء وقال السيوطي للحق الاثبات في نحو ايام العيد قال بعض العلماء كيف يراه عوام المؤمنين ولا يراه خواص النساء كفاطمة وخديجة وعائشة وريم رضى الله تعالى عنهن وقال بعضهم لا رؤية لافاطمة رضى الله عنها وهذا خلاف الصحيح ومن استدل بانهم مقصوات في الجنام فقد سهى لان الجنام لا تحتجب للحق سبحانه الرابعة قال السيوطي هذه التخصيصات في الرؤية انما هي بعد دخول الجنة واما في الموقف فيراه كل احد حتى الكفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السيوطي الرؤية تخواص المؤمنين في الصباح والمساء ولعوامهم يوم الجمعة كما نطق به الاحاديث وقد يستدل بالآية لا تدركه الابصار على جواز الرؤية هذه معارضة للمعتزلة حيث

قالوا تمدح الحق سبحانه بانه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح والصفة التي يكون عدمها ما يكون وجودها نقصا فعارضهم
اصحابنا بان التمدح لا يدل على امتناعها بل على جوازها اذ لو امتنع لما حصل التمدح بنفيها كما لمعدهم لا يمدح بعدم رؤيته لا امتناعها
لا امتناع رؤيته المعدهم وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع تمنع الامير اذا احاط به الحاجبون والحراس فتعد الوصول
اليه والتعزاي صيرورة عزيزا قاهرا لا يتناول احد بحجاب الكبرياء بالنكسر العظمة وادرك عليه ان التمدح يقع بنفي ما يستحيل في
حقه تعالى كنفى الزوجة والولد قال الله تعالى لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في
الملك ولم يكن له ولي من الدن والذل وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المحدد كما زعم قوم مستدلين
بقولهم رأيت الهلال وما أدركته فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اي وقوعها اظهر ما يفهم المخالفة او دلالة اسلوب
لان المعنى انه تعالى مع كونه رؤيا لا يدل على اي لا يحاط بالابصار لتعاليه لتزهمه عن التناهي عن الاوصاف بالحدود والجوانب
فلا يمكن الاحاطة به فالحاصل انه تعالى تمدح بان رؤيته ليست كودية الاجسام باحاطة الحدود ومنها اي من شبهة المعتزلة
السمعية ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرنة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن تؤمن بك حتى
نرى الله جبهة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا انزلنا الله جبهة فاخذتكم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم التعتت كمن ادرك
كار وشوار انراعتن من العنت بفتحتين وهو الهلاك والشدق وكانوا يسألون الانبياء وامثالها اعجازا لهم وعنادهم في طلبها لا
لا متناها ولذا استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملكة في الآية الثالثة مع انها ممكنات السبب في استعظامها
ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء عليهم السلام من اعظم الاسباب لغضب الهى كما يظهر من
التفسير ولا اى لو كان الاستعظام لا متناهي للرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان
يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاونا بنى اسرائيل البحر فانوا على قوم يعكفون على صنم لهم
قالوا يا موسى اجعل لنا الهة كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعرا بامكان الرؤية في الدنيا
ففي الاخرة بطريق الاولى ولهذا اى لا مكانها في الدنيا اختلفت الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل اى ربه ليلة
المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالة لانفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء
الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلى الله عليه وسلم اذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يخفى انه استبعادا لبرهان ولكن عدم وقوعها لغير
النبي صلى الله عليه وسلم ثابت باجماع المتكلمين الحديثين الفقهاء والصوفية وقالوا من ادعيها فهو نذيق وهاشاهدا الصوفية من التجليات
في شهادة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعز الامام الاعظم انه رأى مائة مرة وقال هجر بن سيرة بن
التابعي امام المعبرين من اهل الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغوم وعز الامام احمد قال ايت الله سبحانه في المنام فسألت عن

افضل لعبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاري انه قرأ القرآن في منامه على الله سبحانه من اوله الى آخره ولا خفاء في انها نوع مشاهدة بالقلب دون العين فلا يكون محالا وادرك عليهم اشكال صعب هو ان المولى في المنام مصور ولحق سبحانه منزلة عن الصلوة واجاب عنه صاحب الفتوحات المكيه ان هذا من حضرة الجناب فانه يتجلى فيه العلم بصلة الدين مع ان العلم لا صورة له والتجلى في الصورة لا يكون حلولا فيها ولا مستلزما لتشكل المتجلى بل ذهب بعض الكبراء كالامام الشعراي صاحب اليواقيت والجواهر ان الرؤية الاخرية انما تقع في حجاب الصورة وقد فصلنا هذا في مرار الكلام فراجعوا والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في خلق الانفال قال المصطفى صلى الله تعالى خالق افعال لعباده كلها من الكفر والايمن والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لانفاله وهكذا الخلاف في افعال الحيوانات ولكن المقصود بالبحث افعال المكلفين ومحل النزاع الافعال الاختيارية فان الاضطرابية بخلق الله سبحانه اجماعا وقد كانت الاول منهم يتحاشون يحتزرون عن اطلاق لفظ الخالق عليه ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وذلك لقرب عهدهم من السلف الصالحين وحين راي الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد يخرج من العدم الى الوجود تجاسروا التجاسر ويرى كرون على اطلاق لفظ الخالق على العبد لا يقال اذا كان معنى الكل واحدا فلا تجاسروا لانقول لترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم من عرف الصواب والسلف تخصيص اطلاق عن الواجب كتخصيص قولهم عز وجل باسم الله سبحانه وان كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عزيزا جليلا اختبر اهل الحق بوجه مذكورة في المطولات فلا يرد ان الشارح ذكر وجهين ومنها ان الله قادر على كل شئ فلو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد منها انه لو قدر العبد على فعله لقد علم على اعادة مثله ولا يمكن ولو جهد كل الجهد بالتجارب فلا يستطيع كاتب الكتاب ان يكتب مرة ثانية بحيث يكون مثل النسخة الاولى ومنها انه يلزم ان يكون بعض العباد احسن خلقا من الله اذ من خلق الايمان ومن خلق الله الشيطان والاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرته والاختيار لا يكون الا كذلك و اجاب المعتزلة بان الابدان لا يستلزم العلم ولذلك لا يتبدل العقلاء على علم متغالي بايجاد بل باشتغال مصنوعات على حكم ومصالحهم ونظام عجيب ولو سلم ان الابدان لا يقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخلدة اي واقعة في خلال حركاته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات اما قد ما للمشاعر فادعوا وجوب التخلل زعماءهم وان بعض الحركات ابطون من بعض البطون لا يكون الا التخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطون لتخللها لم تحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بدهة و بيان اللزوم ان الطائر يتحرك في الفار مثلا خمسا تميلا والفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطون للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجودة والسكنات

والنهار مثلاً خمسمائة ميل الفلك الأعظم يتحرك نصف دورة وهو أكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطن
للتخلل كان زيادة سكناات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة
سكناات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا يحس قط بحركته بان الحركة اولى بان تحس لكونها وجوئية والسكناات
يفغل عنها الحس لكونها عد مية قد يجاب بان المعتزلة يوافقوا المشائخ في ان البطن للتخلل فالدليل يصح الزاماً عليهم قال
صاحب المواقف المسئلة تد على الجزء فان صحر الجزء فالبط للتخلل وان بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها البط
ولا شعور لما شئ بشئ من ذلك واجيب بانه يحسن ان يكون عدم الشعور للذ هول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم
العلم والذ هول عدم التوجه الى العلوم الحاضرة في الذهن كذ هول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح للجواب
بقوله ليس هذا عدم الشعور ذهول عن العلم بل لو سل عنها عن التفصيل لم يعلم ببلان الداهل اذا سل عن الذهول عن الجاهل والمماشي اذا سل عن
تفصيل حركاته وسكناات لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة وما اذا تأملت في حركات اعضا
الخفية في المشي والاحذ والبطن هو الاحذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو
مركب من لحم قوي وغشاء محتوى عليه وخيوط عصبية وتر في وسطها خلق الله تعالى آلة الحركة بان جعل طرف الوتر متصلاً
بالعضو ووضع في العضلة قوة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر واذا انبسطت انبسط العضو
عضلات البدن الانساني يزيد على خمسمائة على عدا حركات اعضائه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب
كثرة حركاته وكل عضلة عضلة فلا حركة له كالأذن والحنك اسفل وكل عضو انقطعت عضلة انقطعت حركة المتعلقة
بتلك العضلة وتقتل الاعصاب المتديدين كشيكن والاعصاب جمع عصب وهي اعصاب كالخيوط والجمال ينبت من الدماغ
والنخاع منها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنتج فروعا في العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة في البدن بلا علم
صاحبه كحركة آلات التنفس من الرية والحنجرة واللسان في الصوت للجهل والنفث والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره
الا المدققون في التشريح فاعلموا انهم لا يعرفون ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب في توقف
الحركة على تمديد هالاه العلماء التشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة في العضو لا تحصل الا
بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكن اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من
العضلات فبحان الله الحق بذاته والظاهر بصفاته وآياته وقد استدل بعض المشائخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب
الى جنب ولا يشعر بكيفية ذلك الفعل وكيفيةه ولكن اعرض الشارح عن هذا لما كان دفعه بان الشعور يفهم بالنوم الثاني
النصوص الواردة في ذلك في ان الله سبحانه خالق الانفال كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لابيه
وقوله اتبعون ما تلتزمون والله خلقكم وما تلتزمون والنحت تراشيدن وكانوا يختوز الاصنام ويعبدونها اي علمكم على ان
ما مصداقية وينبغي حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التمدح فلا يرد انه يحتمل ارادة الفعل لغير الاختيار

ثم لا يحتاج الى حذف الضمير يريد ترجيح المصدية على الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف الضمير بالنصب الحذف خلاف الظاهر
 وانما ادخلوا ههنا الاحتجاج بالمصدية (ظهور) لنساق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعلو به من الاصنام كقولك
 عملت سيفاً وعملت سرياً ومعلوم على ان ما موصول ويشتمل الافعال لانها من جملة المعولات وقد تقر ان ما الموصولة
 من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاصنام على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدية لانها
 اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدى الذى هو لايجاد ولا يفتاق دليل على صحة
 كون الفعل معمولاً اى ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة فى الفعل بالمعنى المصدى لان امر اعتبارى غير موجود فى الخارج
 لا يصح ان يكون مخلوقاً لاحد بل الحاصل بالمصدى الذى هو متعلق لايجاد ولا يفتاق بفتح اللام وهو المسمى بالمفعول اعنى
 ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً ولذا هول عن هذه النكتة اى اشتمال المفعول الافعال قد يتوهم كما توهم القاضى
 البضاوى فى تفسيره وصاحب الهداى ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدية واعتراض على الاستدلال بالآية
 ان ما قبل الآية يدل على ان المراد بالمفعول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه اى ممكن تفسير الشئ اى بدالة العقل
 اى فسر الشئ بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضا مجازاً عندنا وحقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل
 على ان المقدر هو الممكن وفعل العبد شئ وادرج عليه ان الآية قد خص منها الواجب وصفاته والعام المخصوص منه البعض
 لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص هو العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شئ اذا التخصيص اخراجاً فاناؤ
 اللفظ واهل اللسان يفهم منها ان الواجب وصفاته غير داخل كما اذا قلت انا ضرب كل من فى الدار فهذا انك لا تضرب
 نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندى هو الاول وكقوله تعالى فمن يخلق لمن لا يخلق استفهام انكارى اى لا يستوى
 الخالق وغير الخالق ومقام التمدح بالخالقية وكونها مناطاً اى موضع تعلق لاستحقاق العبادة فلا شك انه لو شاركه فى الخالق
 احد لم يكن للتمدح معنى وكان غير مستحقاً للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى ان يخلق الجواهر من لا يخلقها وان مناط
 العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص ومن الحجج القوية ما تواتر الذى صلى الله عليه
 وسلم ما يصح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير الله ومشيئته وامراده لا يقال اذا كان الخلق مدار العبادة فالقائل بكون
 العبد خالقاً لا فعاله يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعلة كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين مع ان المذهب
 عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لا نناقول الا شرارك هو اثبات الشريك فى الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للجوس
 فانهم يعتقدون الهين يزدان خالق الخير واهل من خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما للعبدة الاصنام فانهم يعتقدون
 ان الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقه للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك واما انه يلزم منه
 الاشراك فى استحقاق العبادة فهم لا يلتزمون والزم غير الالتزام وقد تقر ان من لزم الكفر هو تير ومنه فليس بكافر
 بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لا فتقار الى الاسباب والالات التى هى بخلق الله تعالى بخلاف خالقية

الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد احسن
 حالاً منهم حيث لم يشبهوا الا شيكاً واحداً وهو ابر من والمعتزلة اشبهوا شركاً لا تخصي ان قلت فيعود السؤال قلت او لا السكوت
 عن تكفير اهل القبلة انما هو من هيب الاشعرية لا الماتريدية وهم مشائخ ما وراء النهر وثانيها بانهم ذكرنا ان من انكر بعض
 ضرورات الدين فليس من اهل القبلة ونعم ان انحصار الخالق في الله سبحانه من ضرورات الدين وقد يستدل على تكفيرهم
 بحديث عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القديمة مجوس هذه الامة سر الله الامام احمد ولكن في سند مقال
 ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجزئ التكفير به واحتجت المعتزلة بان انفرد بالضرورة بين حركة الماشي و
 حركة المرتعش ونعرب بالضرورة ان الاولى باحتياجها دون الثانية هذا الاحتياج لا يبيح البصري واثباته وهو يدعي
 الضرورة في ان العبد خالق لفعله وهذا تنبيه منه ودفع بيان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى
 الضرورة في ما يعتزك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اى الاختياري والاضطاري بخلاف الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
 للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان
 التكليف اعم الى ان يختار الفعل لخلق الله تعالى الفعل عقوبة على حسب جرى العادة والمدح والذم للحلية كما يمدح
 بالحسن ويذم بالقبح والثواب والعقاب من العادات المرتبة على الافعال كالحرق بالنار فلا يقال لم اثناب لهذا وعاقب
 على هذا كما لا يقبل احرق بمسار النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصح جواباً عن جانب الجبرية اذا اوردنا
 عليهم ما اورد المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً
 حتى ان الانسان عندهم كالحمار واما نحن فنثبت افرق الصمير لان الكسب والاختيار كشيء واحد على ما تحققت انشاء الله
 تعالى فثبت الفرق بين حركة الماشي والمرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار الثانية بدونها وصح التكليف بان
 يصرف كسب واختياره الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصنف وعوض هذا الدليل بانه لو لم يكن اختيار
 العبد كافياً في استناد الافعال اليه ومصححاً للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا الوجه احد هان علم الله سبحانه سابق
 بافعال العبد وتختلف علم محال ثانياً ان فعل العبد عند استواء الداعي الى الفعل وتركه او رجحان الداعي الى تركه ممنوع و
 الا لزم رجحان المساوي او المرجوح وعند رجحان الداعي الى الفعل واجب ولا امتناع والوجوب ينافيان التكليف ثانياً ان
 ايمان ابي لهب ما من به وایمانه محال اذ في جملة ما يؤمن به انه لا يثبت من فلا فائدة في تكليفه وقد يتسكك اى يتسكك المعتزلة
 بانه لو كان الله تعالى خالقاً لا تعال العباد لكان هو القائم والقاعد والكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك قالوا
 لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه لزم اتصافه بفعل واللازم باطل شرعاً
 وعقلاً وهذا اى تمسك المعتزلة بهمل عظيم لا يتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ كما من اوجد في محل اخر وكأخرون
 ان الله تعالى خالق السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والحنان والصلابة ولا يتصف بذلك

بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به لقولهم هو متكم لخلق الكلام في الاجسام وربما
 تخفيف الباء وتشديد ها يستعمل للتقليل والتكثير متمسك بقوله تعالى فتبارك الله اى تعالى وتعظم احسن الخالقين
 قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير
 فتدفع فيها فتكون طيرا باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اى الطير اشد خلقا قالوا
 الخفاش ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغا العرب لقول الشاعر ولانت تفرى ما
 خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفرى اى تقطر ما قدت واقول مما يضطر المعتزلة الى الاعتراف بذلك انه هو لا
 يجوزون خلق الجوهر من غير سبحانه والطير هو وقد يستدل المعتزلة كسب القبح لا خلقه ولا لم يخلق الله سبحانه
 الشيطان فانه اصل لقبحه ثانيا ان فعل العبد في الوقوع وعدمه تابع لقصد وعدم قصد وكل ما هو كذلك لا يكون باجبا
 غيره اجيب بان الحق سبحانه اجري العادة بخلق فعل العبد على حسب قصده وهى اى افعال العباد كلها بارادته تعالى
 وَمَشِيَّتِهِ قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد خلافا للكرامية زعموا ان المشية قديمة والارادة حادثة وحكمه
 لا يبعد ان يكون ذلك اى الحكم اشارة الى خطاب التكوين وهو قوله تعالى كن فان جماعة من الائمة ذهبوا الى ان ايجبا
 الاشياء بقوله تعالى كن وهل هو كلام نفسى او لفظى قال بعض المحققين نفسى اما اولان اللفظى حادث فيحتاج
 الى خطاب كن ويلزم التسلسل واما ثانيا فلنلا يكون الواجب محلا للحادث وقد يزعم انه لفظى والا لزم التكون في
 الازل ويجاب بان الخطاب اذلى وتعلقه موقف على وقت مخصوص كخطاب التكليف وذهب كثير من المحققين الى
 ان قوله كن فيكون عبارة عن ارادة لايجاد وسرعة التكوين عندها وليس ههنا خطاب ويحتمل ان يكون المراد بالحكم
 والقضية واحدا كما ان المراد بالارادة والمشية واحد وقضية اى قضائه وهى عبارة عن الفعل بالفتح مع زيادة احكام
 بالكسرة اى قوة بحيث لا يمكن لاحد تغييره واشتمال على الحكمة والمصلحة فهو عبارة عن صفة التكوين واعلم ان لهم في
 تفسير القضاء كلمات مختلفة والمنقر ان له معان اربعة مشهورة الاول لغوى وهو اتمام الشئ اما قوله تعالى و
 قضى بك الا نقبل الا اياه اى حكم بذلك حكما تاما لا يتغيرا وفلا كقوله تعالى نقضهن سبع سموات اى خلقها خلقا
 متقنا كاملا لا يحتاج الى التكميل الثانى مصطلح الاشاعة وهو الارادة الازلية المتعلقة بالموجبات الكائنة فيما لا يزال
 وهو المذكى في شرح المواقف الثالث مصطلح بعضهم وهو اثبات الكائنات فى اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفة
 وهو علمه تعالى بما ينبغي ان يكون الموجبات عليه من النظام الاكمل ويسمى العناية الازلية الموجبة لفيض الموجبات
 عنه على احسن الوجوه الممكنة لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به اى بالكفر واللازم اى وجوب الرضا
 بالكفر باطل لان الرضا بالكفر كفر لا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى يريد ان

عنه لعل فلهنا سقطت من النسخة ١٢ مصحح

السؤال مغالطة من اشتباه القضاء بالمقضى ولا شك ان القضاء تكوين والكفر مكون والتكوين غير المكون والرضا انما يجب بالتكوين فقط واورد عليه ان القائل رضيته بقضاء الله لا يريد ان رض بصفة من صفاته اذ لا معنى له بل يريد ان رض بمقتضاها وهو المقضى وفيه نظر لان معنى الرضا هو الاستحسان واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيته بالله ربنا و بنا لاسلام ديننا ونحمد نبيا صلى الله عليه وسلم وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث هو كفر لا من حيث ان من قضائه تعالى ولا من حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقد جاء في الحديث ان جبريل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه مخافة ان يؤمن ابا حر بعض الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشغل بالضرب عند التكلم بالشهادة وتقدر على كل مخلوق اى تعينه بهذا الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى او من غيره او يصيبان من هذا المخلوق مخلوقا آخر وما يجوز اى يشمل على هذا المخلوق من زمان ومكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما قبله بعم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان بعضها يغنى عن بعض هو التاكيد والمقصود تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يترك القدرا والتقدير غيرها اجيب بالارادة تدل على القدرة لما مر من ان الكل اى كل فعل او كل شئ يخلق الله تعالى وقدرته وهو اى المخلق يستدعى القدرة ولا ارادة لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة اى تنزيه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقته تعالى فيكون الكافر مجبى في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبريل هذه الارادة مثبتة للاختيار نافية للجبر كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار لم يلزم تكليف المحال يريد ان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق باتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال و تكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين فكذلك الارادة لا توجه للجبر فليخص الجواب ان الارادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجبا للتالى باطل فكذلك المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشر والقبح واستدل بعضهم عليه بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى انه لا يريد ان يظلم هو على عبادة بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره ومعصيته زعموا منهم ان ارادة القبيح تبيح تخلفه واجباده ونحن نمنع ذلك اى قبح الارادة والمخلق بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان الكفر والفسق اكثر من الايمان والطاعة وجاء في الحديث واحد من مائة وهذا شنيع جدا لانه يلزم العجز الشديد تعالى عنه حتى عن عمر بن عبيد احد قدماء المعتزلة واكثرهم كان معاصرا للامام حسن البصري ورواها بالحديث وقد اخذ السلف عنه الحديث لانه كان صدق قافي الرأية انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى الا لزام اسكات الخصم وفي اصطلاح النظار اسكات بما يعترف به هو خاصة والمجوسى واحد المجوس وهم عبدة النار ما لا يلى نافية والثانية مصدقة

او موصولة على ان المعنى مثل الزام الزمني مجوسى كان معى في السفينة قلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يريد اسلامى
 فاذا اراد اسلامى اسلمت قيل الظاهر ان المجوسى اراد الشريعة لانه قائل بارادة تعالى كما زعم البعض ويدل عليه قوله الزمنى
 انتهى قلت وتحقيقه موقوف على البحث عن عقيدة المجوس والزام يستعمل بمعنى الاسكات المطلق كثيرا وقال بعض المحققين في
 كلام المجوسى اشارة الى ان الاسلام شرنا على اصول المعتزلة وهو الزام اخر فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
 الشياطين لا يتركونك قال فانا نكون مع الشريك الاغلب وهو الشيطان اى التوسل بالغالب اولى من التوسل بالمغلوب
 وانما كان الغلب لان ارادة تعالى على قواعدهم غالبية على ارادة الله تعالى عن ذلك ويجكى ان عمر بن عبيد رجع عن مذهبه بعد
 هذا الا لزام كما يدل عليه رواية هذه الحكاية وحكى ان القاضي عبد الجبار الهذلي من عظماء المعتزلة وفقهاهم وهدان بلدة
 دخل على صاحب بن عماد كان وزير العصف الدلالة احد ملوك العظام من آل بويه عالما حكما ادبيا شاعرا فصيحيا يكتب
 بخط حسن وكان يجتمع اليه شعراء العرب وعلماء حنابلة وياخذون منه الجوائز العظيمة منهم المتنبي المشهور وعنده الاسناد ابو
 الاسحق الاسفرائينى احد ائمة السنة فلما رأى الهذلي الاستاذ قال سبحان من تنزهة تظهر عن الفحشاء وفيه تعريض بان
 اهل السنة يصفون الله سبحانه بالفحشاء حيث قالوا هو يرسل الفحشاء ويخلقها ومن قال ان ارادة تنزهة عن ارادة الفحشاء
 وخلقها غفل عن تعريضه فقال الاستاذ على الفوق اى بالسرعة سبحان من لا يجزى في ملكه الا ما يشاء اراد ان جريان الامر
 في ملكه على خلاف ارادته نقص وعيب يجب تنزيه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتين الحكايتين تأييد ما
 ذكرنا من وقوع الانفعال على خلاف ارادة الله تعالى شنيع جدا تعالى عن ذلك والعجب من المحشين ذكرها خرافات وقال
 بعضهم للمقصود من الحكايتين الاولى ان المجوسى قائل بارادة تعالى لا المعتزلى فهو شر من المجوسى وقال بعضهم المقصود من
 الحكايتين اثبات تعميم الارادة والقعدة عند اهل السنة دون المعتزلة والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى
 يستلزم عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر ارادة ما من به وكفرة غير مراد لانه منهى عنه واحتجوا بان الامر طلب الطلب
 اما غير الارادة واما مشروط بها واياما كان فانفكالك الامر عن الارادة محال وكذلك الحال النهى وعدم الارادة ونحن نقول في
 جوابهم اننا نعلم ان الشئ قد لا يكون مراد ادينى مريد اى يامر الله سبحانه به وقد يكون مراد ادينى عنه اى ينهى الله سبحانه عنه
 لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى وقد يقال الحكمة فيه امتحان العباد واظهار استحقاقهم الثواب والعقاب وعندنا ان
 احالة المصالح على علمه اسم وابعد عن القدح اولانه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون عما يفعلون اقتباس من الآية
 واستدلال بها على قول الاشعرى انه لا يقبح من الله شئ الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده
 يامر ولا يريد عنه لان العاقل لا يريد ان يخل فنثبت انفكالك الامر عن الارادة ان قلت هذا في الممكن فكيف يثبت به الحكم في
 الواجب تعالى قلت هو تمثيل رفع استبعاد الانفكالك بين الامر والارادة نفي كفاية ويمكن ان يقال ان ماهية الارادة والامر لا يتفاد
 في الشاهد الغائب ولا يخفى ان في كلام الشارح اختلافا من سوء الترتيب كان الاحسن ان يقول ونحن نعلم ان الشئ قد

لا يكون مراد البناء ونحن نأمر به قد يكون مراد النار ونحن ننهي عنه لا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الخاضعين عصيان عبده يا مريد بشئ ولا يريد منه فانه تعالى يا مريد لا يريد وينهى عما يريد الحكم ومصالحه يحيط بها علم تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل ولا لعل الخلل من الناسخين او من المعتزلة على هذا الدليل انه لو تم بحازان يطلب العاقل للخل لان الامر للطلب اجماعا فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب عنه بان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يطلب المأمور به يختاره عدم وقوع المطلوب فلا يلزم ان يكون السيد طالب للخل وانما يلزم لو كان يختار وقوع المأمور به كذا افاده شارح الطرايع وذلك لان فعل العبد في بعض الآيات منسوب الى قدوة الله سبحانه ومشية فحويض من يشاء ويهدي من يشاء وفي بعضها الى قدوة العبد مشية نحو عمل ما شئتم فاحتمر الاشاعة بالاول والمعتزلة بالثاني وحمل كل من الفريقين مستدلات خصم على المحار فقال الاشاعة نسبت الى العبد لانه الكاسب قال للمعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدوة والمشية في العبد فهذا يحمل الكلام وان شئت بعض تفصيل فاسمع في بحثين البحث الاول في مقسكات الاشاعة فيها حتم الله على قلوبهم اجيب اوله بان الحتم فعل الشيطان نسب الى من خلق الشيطان ثانيا بان الضلال رسخ فيهم حتى صار جليلا كالوصف للخلق وثالثا بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن العلوم ورابعيا بان محاز عن ترك قسرتهم وجبرهم على الايمان وخامسا بان حكاية لقولهم قلوبنا في الكنة ملئت عونا اليه تهكما وانتهزهم وسادسا بان الحتم يقع في الاخرة كحشرهم عيا وبكما وصاوسا بان الحتم وسم قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله من يشاء يجعله على صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشيئة القسر والجبر هي غير واقعة لما قامتها التكليف ومنها قوله تعالى ما تشاؤون الا ان يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية في العبد منها قوله تعالى فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما يريد فعلة ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه فاعلها هو الله تعالى وقوله هو الذي يسيركم في البر والبحر وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بان محاز من نسبة الفعل الى السبب لان الاصل قدوة العبد ومشية بخلق الله سبحانه البحث الثاني في مقسكات المعتزلة فيها قول ما الله يريد ظلم العباد واجيب بانه لا يريد ان يظلمهم ومنها قوله تعالى لمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن الى به سبيلا اجيب بان مشية العبد لها مدخل في الفعل ان كانت غير مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون بالغيب يقيمون الصلوة الى قوله يؤمنون في صدور الناس اجيب بانها للحلية اولان العبد كاسب الثاني احسن لان الاشاعة محاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وافعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم شيئا وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلمنا هو من حيث الكسب من حيث الخلق استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدة المنتهى كلام الشارح يشير الى ان الاستدلال بهذه الآيات غير تام من الطرفين وللعباد افعال اختيارية يشاءون عليها ان كانت طاعة ويأقبون عليها ان كانت معصية وفي كلام

المعنى إشارة إلى دليل الاختيار وهو انه لو كان العبد مجبى لم يستحق الثواب العقاب اعلم ان مسألة الجبر الاختيار من اصعب المسائل
 حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قتلنا مسألة الاختيار كما ان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء في الحديث
 ما يدل على انه في المتأخرين اضطر الى البحث عنها ردا على الجبرية والقدرية والمذهب فيها ستة فاحصها للعتزلة وهو ان
 الفعل بقدره العبد حدها بلا ايجاب اضطرار ثانيا للجبرية وهو ان الفعل بقدره الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل
 هو كالجناد ثانيا للشعرية هو ان الفعل بقدره الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار اذا صرح بما الى الفعل خلق الله الفعل منه
 فالفعل مخلوق لله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين هو ان المؤثر قدرة العبد حدها بلا ايجاب استحالة
 التخلّف قال بعض المحققين من مذهب الحكماء ان قدرة العبد كالا سباب الاولات اما مفيد الروح فليس الا الحق سبحانه قلت و
 هذا قريب من مذهب الاشعرية بل كانه خامسها للاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كلاهما
 مؤثر مستقل كما يزعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة
 سادسها للقاضي ابى بكر الباقلاني وهو ان المؤثر في اصل الفعل قدرة الله سبحانه ووصف قدرة العبد مشق بلطم اليتم ايداء
 او تاديبا فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذنبا وطاعة بقدره العبد كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركته
 بمنزلة حركات الجمادات اذا حركها الانسان مثلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الامارة من حيث
 انها توجه الى المراد تسمى قصدا ومن حيث انها اتيان به يسمى اختيارا وهذا باطل لان الفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو
 الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختيار دون الثاني فلم يكن للعبد قدرة واختيار في البطش لم يكن فرق ان قلت
 لعل الفرق بوجه اخر قلت الضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختيار عد ما لا نه لولم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليف قيل
 لان تكليف الجاد باطل بالضرورة قلت فيه نظري على قاعدة الاشاعة انه لا يقهر من الله شيء وان الحسن القبح غير عقليين فالاولى
 الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا ترتيب عطف على التكليف استحقاق الثواب العقاب على افعال مع
 ان الشارع حكم بالترتيب في نصوص لا تخص كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه من اساء فعليه وكحديث من بنى لله مسجدا
 بنى الله له بيتا في الجنة رواه البخاري ولا اسناد الا فعال التي تقتضي سابقة القصد الاختيار اسناد افعال الاختيارية
 والسابقة مصدر بمعنى السبق اليه متعلق بالاسناد اي الى العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب يريد اننا
 نجد اهل اللغة والعقلاء يسنون الى العبد افعال التي لا يد فيها من الاختيار اسنادا حقيقيا فلم يكن للعبد فعل اختياري
 لم يصح ذلك ان قلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقى قلت من لوازم المجاز حوازي النهى كقولك للشجاع ليس باسد لا يجوز ان
 ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف مثل طال لظلام واسق لونه من افعال الغير الاختيارية فان اسنادها لا يقتضى اثبات
 الفعل للعبد سبب تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان افعال تسمى
 اليه فاورث عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما في طال واسق فاصل الشر الاحتجاج باننا نختتم بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية

والنصوص لفظية تنفرد ذلك أي الجبر وهذا استدلال بمعنى بعد الاستدلال العقلية ويجوز أن يكون منقطة الاستدلال الثلاثة السابقة والمعنى لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف لا الترتيب ولا الاستناد لكن النصوص تنفي الموازن تقوى والنصوص على الأول منصوب عطفًا على ضمير التكليم في قوله لا تفرق وعلى الثاني مرفوع على الابتداء بقوله تعالى جزاء مفعول مطلق بما كانوا يعملون فلا يثبت تدل على استناد العمل إليهم وترتيب الجزاء على عملهم وقوله تعالى فرشاهم فليؤمن ومن شاء فليكفر فهذا يدل على أن الإيمان والكفر بمشيئة العباد وتصددهم وعلى صحة التكليف لأن فيه ترغيبًا على الإيمان وتحذيرًا على الكفر إلى غير ذلك فإن قيل معارضة من الجبرية بعد تميم علم الله تعالى وإرادته أي بعد ما ثبت أن كل ما صدق عن العبد فعلا وتركا فهو يعلم الله سبحانه وإرادته الجبر لا زمر مبتدأ وخبر وما قبله ظرف للنسبة قطعًا لهما أما أن يتعلق بوجوه الفعل فيجب الفعل لا تخلف العلم جمل وتخلف القدرة مجزوء كلاهما محال أو بعد ما فيمتنع أو مخرج عليه بأن العلم لا يلى ليس بالارادة بل لعدم الإرادة كما في الحديث ما شاء الله كان ما لم يشاء لم يكن واللام يمكن عدم العالم ازليا لأن اثر الإرادة حادث فالصحيح أن يقع أن يتعلق بوجوه الفعل وجب إلا امتنع وقد يجاب بأن تقدما الإرادة على المراد ذاتي لا زمني ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون على حدوث العالم باختيار صانع قد يجاب بأن معنى تعلق الإرادة بالعدم أن يقتضى الإرادة ارتباط العلم وذلك لأن كلام من الوجوه والعدم مرتب بالإرادة لكن ارتباط الوجوه بوجوهها و ارتباط العلم بالعدم بعد ما هو تكلف شديد الاختيار مع الوجوب الامتناع بل إنما يكون مع إمكان الفعل والترك فلما الله سبحانه يعلم أن العبد يفعل أو يتركه باختيار فلا أشكال لأن العلم والإرادة حينئذ يؤكدان الاختيار ويحققانه ازقلت هذا السؤال للجواب قد مر مع معتزلة فتكررا عبث أجيب بوجوه أحدها أن هذا السؤال مما يتبادر له الناس كثيرا ويؤخذ في الفساد حجة وهذا مما يقتضى حسن التكرار ثانيها أن ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها أن ما مر مجمل هذا مفصل بما بعده من السؤال للجواب رابعها أن ما مر خاص بالأفعال الموحدة وهذا عام في كل ما يتمكن العبد منه فعلا وتركا وأورد عليه أن الكفر والفسق عدميان يجاب بأنه مبني على العرف فإن قيل فيكون فعل الاختياري واجبا ومنتعا وهذا أي الوجوب الامتناع ينافي الاختيار حاصل السؤال أن هذا الجواب يجمع بين الفئتين قلنا الثاني ممنوع لأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف وأورد عليه أن هذا الاختيار مخلوق الله سبحانه وليس من فعل العبد لأنه لا يوجد شيئا فالجبر كذا أجيب باننا سلمنا أن العبد مجبور في (وهكذا في الأصل أن الجواب غير تام) وإجاب بعض الكبراء بأن تعلق العلم والإرادة بالفعل لا يجعل واجبا لأن العلم تابع للعلوم وهذا مسئلة لطيفة وأول من أفاذه الشيخ الأكبر استفادها عن الله سبحانه في الرؤيا وقال لو لم يكن في

ع وفي حاشية السيالكوتى على الخيال أن العبد مجبور في الاختيار لكنه غير مجبور في الأفعال الصادقة عنه بتوسط الاختيار كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات وإن كان مختارًا بالنسبة إلى الأفعال الصادقة بتوسطها انتهى ملخصاً -

الفتوحات الألهية المسئلة كانت كافية ومغناة ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عن ذلك العلم ادراك الشيء كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر في صورة الفرس على الجدار انما هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشيء بصفة الوجوب ان كان واجبا في ذاته وبصفة الامكان ان كان ممكنا في ذاته اما الإرادة فهي تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن اجبا فكذا الإرادة وايضا منقوص بانفعال الباري تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان الوجوب الحاصل انه لو تم دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى محبوا في افعاله اذ قد تعلق علم ارادته في الازل بصدورها عنه فلو كان تعلقها بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم الجبر في الواجب هو باطل اجماعا من الطرفين ذكر بعض المحققين ان النقص بالإرادة لا يتم الا اذا كان تعلقها اذلية واما اذا كانت حادثه كما ذهب اليه قوم فلا اذلا يكون للإرادة أثر تعلق سابقا على إيجاد الشيء حتى يجب به او حر عليه ان لا يات به يلزم الوجوب عند التعلق بالحادث ايضا اذ تخلف مرادة تعالى محال سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظراذ المنافي للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فانه للنافي للممكن من الفعل والترك اما الوجوب مع الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فمالم يجب لم يوجد هذا الوجوب لا ينافي امكانه قبل وثانيا بان التعلق بالحادث ان لم يكن منافيا للاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا للاختيار العبد ايضا والفرق تحكم وفيه نظراذ لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظهري وهذا يصلح جوابا عن النقص بالإرادة ولو كان التعلق قديما فان قيل سؤل ادر من الجبرية علينا ومخلص انكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقا مستقلا بفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا باختياره الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والإرادة واما ما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجدا لافعاله هو الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وإيجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدتين مستقلتين وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد ومستغنيا عن كل واحد ثانيهما ان لو كان منهما اثر فكل منهما جزء العلة وان كان الاثر لاهلها فمفعول العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة كما يقوله الاشعري واللام يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ان يتعرض له وقد يجاب بان في حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف وهذا السؤال لا يتوجه على من يجعل المؤثر مجموع القديتين كما استاذ فيلزم احدا لا مريين اما عدم كون العبد فاعلا باختياره لا والله خالق افعاله او عدم كونه الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العبد مختار والثاني باطل انما خصه بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السؤال من جانب الجبرية وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه بجمعا بين الفريقين اذ لا الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا لهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا لا كلام لا نزاع ولا خلاف في قوة هذا الكلام اي السؤال متانت اى استحكاما ألا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه كقوله تعالى خالق كل شيء وبالضرورة عطف على البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الامر تعاثر اجتماعا من الاختيار جزاء لما الى التقصى اى الخلاص عن هذا المصيق وهو اجتماع النقيضين الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان حرف العبد قد ردت الى الفعل كسب وهذا بان

يتعلق إرادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قلة متعلقة بالفعل ولوقدم الله الإرادة لكان أحسن وأجناد الله تعالى الفعل عقب ذلك أي بعد صرف القلة وهذا تأخره إلى أن القلة مع الفعل عندنا خلق ومخلص العادة الإلهية جارية بانه إذا تعلق إرادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قلة مصروفة إلى الفعل ثم خلق فيه الفعل وأورث عليه أولاً أن تعلق الإرادة بأحد المقدرين لا بد أن يكون لمحرر حر أحدهما فهذا المرجح أن كان من الله لزم الجبر ومن العبد لزم استقلاله في خلق بعض أفعاله واجب بأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المقدرين بل المرجح كما سبق في بحث إرادة الحق سبحانه ثانياً أن الإرادة صفة حادثه فلو أنها ان كان بإرادة العبد لزم التسلسل أو بإرادة الله لزم الجبر واجب باختيار الثاني وإن كون العبد مجبوراً في نفس تلك الصفة لا يستلزم الجبر في أفعال كمال القلة والإرادة القديمتين لا اختيار للصانع تعالى في وجودها مع أفعاله صادرة عنه بالاختيار وثالثاً أن تعلق الإرادة أمر ممكن والممكنات مستندة إلى الواجب تعالى فيلزم الجبر واجب بان تعلقها معنى إضافي فهو أمر اعتباري عند جمهور المشاهير وحال عند بعضهم أي لا موجب ولا معدوم والحاجة إلى الموجد إنما هي للموجبات هذا ما قرره القوم في استحقاق العبد لثواب العقاب بكسبه في مواضع نظرنا أحسن السكوت فقد جاز في الحديث الذي عن البحث في القلة وصرح غير أحد من الأكابر بأن حقيقة هذه المسئلة مما استأثره الله سبحانه بعملي في كلام الشارح إيماء إلى ذلك والمقدّر الواحد أي فعل العبد داخل تحت قديمتين قلة الحق سبحانه وقلة العبد لكن بجهتين مختلفتين فلا يرد بان صدق المقدّر الواحد عن قديمتين محال فالفعل مقدور والله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك لأن القلة الكاسبة غير مؤثرة نعم يستحيل دخول مقدّر تحت قديمتين مؤثرتين إذا كانتين وهذا القدر من المعنى ضروري أي يقيني ثابت بالجمع بين الأدلة وإن لم نقد على أن ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القلة والاختيار وذكر بعض المحققين من الصوفية أن تحقيق ذلك ينكشف يوم القيمة كما أن رؤية الحق سبحانه تقع في الآخرة مع مجزأ البصائر عنها في الدنيا ولهم في الفرق بينهما عبارات فيه إيماء إلى أن هذه الفرق غير ثابتة بالأفصاح عن التحقيق مثل الكسب وقع بالآلة من الأعضاء وغيرها كالسيف والقلم والخلق لا بالآلة وإيف الكسب أي الفعل المكسب مقدور وقع في محل قلة أي قلة الكاسب والخلق لا في محل قلة أي الفعل المخلوق مقدور لا يقع في محل قلة الخالق قال في التلويح مثلاً حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القلة وهو زيد وقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قلة زيد هو نفس زيد أيضاً الكسب لا يصح أنفراد القاديب لأن قلة العبد غير مؤثرة فلا يصد عنه الفعل لا بقلة الله سبحانه والخلق يصح أن الله سبحانه يخلق ما شاء بلا حاجة إلى كسب العبد فإن قيل إذا جعلنا فعل العبد مقدوراً للعبد الخالق معاً فقد أثبتنا ما نسبته إلى المعزلة من اثبات الشركة أي جعل العبد شريكاً للحق سبحانه قلنا الشركة أن يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له من الأخرى يكون لكل منهما حصّة لا يشترك فيها أحدهما وكانت الحصّة مقسومة أو غير مقسومة كشركاء القرية والمحل هي بعض القرية محتوي على عديسيات وكما إذا جعل العبد خالقاً لأفعاله الصانع خالقاً لساكنه لا عرض والأجسام كما هو من هب المعزلة بخلاف ما إذا

اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين بانه ليس تشريكا كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق والعباد بجهة التصرف كفعل
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فالحاصل ان المعتزلة يلزمهم الشكر كشكر القرية وهي مخطوطة واما
نحن فبما اننا لا نأخذ بجهة ملك الارض وهي غير مخطوطة فان قيل اذا كان العبد كاسبا والله سبحانه خالقنا كيف كان كسب القبيح
قبیحا فموجب لا يستحق الذم والعقاب بخلاف خلقه مع ان الكسب اضعف من الخلق بل لو لا الخلق لم يقع الكسب تلبس لان
قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة او حسنة وان لم نطلع عليها فبحرنا اي علمنا على اجازة بان ما نستقي
من الافعال كالقتل بلاحق قد للتحقيق يكون له اي الخالق سبحانه فيها اي في تلك الافعال حكم بكسر نفتح جمع حكمة ومصالح جمع
مصلحة كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولدة كالعقارب الاناعي والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبك ازراء
العقرب يفتت حصى الكلبة والثانة وان لم افعي اعظم اجزاء الفاروق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية النباتية
كالشك والبش تقطع الامراض الصعبة المعجزة للاطباء كالحب الا فرنجي والحزام على ما فصل في كتب الطب هذه منافع عامة
ومن اعظم منافعها ان من مات بها فهو شهيد سئل بعض الاكابر ما الفائدة في خلق هذا الكافر قال نائبا ان لا توجد ان في
الانبياء قاتل غازي ومقتول شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا يوافق مذهب معتزلة بغداد من وجوب عناية الاصل بمعنى ما
هو الارفق بالحكمة اما الاشعري فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حنفا بالنظر الى المصالح
المتروكة عليها وانه لا يقبح منه شيء وعندي انه لا لوم على الشارح في ذلك فانه مذهب المشايخ الماتريدية وهم يسمون هذا
الوجوب وجوبا من الله سبحانه لا وجوبا عليه الشارح قد افقهم في مواضع من الشعر وذكر بعض المحشين ان قوله ما نستقي من
الافعال قول بالقبح العقلي كالمعتزلة وعندي انه يجتمل ارادة القبح الشرعي اي ما نستقي على قواعد الشرع ولو سلم فلا بأس لان
الماتريدية يعترفون بان العقل قد يدرك حسن الفعل وقبحه بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبح لعدم
كونه حكما فجعلنا كسب القبيح مع وردد الذي تبينها موجب لا يستحق الذم والعقاب والحسن منها اي من افعال العباد و
هو ما يكون متعلقا بالمدح في العاجل اي الدنيا والثواب في الاجل بالمدى ما بعد الموت كذا فسر القوم ولا يحسن ان يفسر بما
لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشتمل المباح والاصحاب التعريف الاول ان يقولوا المباح واسطة بين الحسن والقبح برضا الله تعالى
اي بارادته من غير اعتراض اي موازنة عليه والقبيح مباحا وهو ما يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الاجل ليس برضا الله
تعالى لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني المصنف ان الارادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل من
الحسن والقبح والرضاء والمحبة والام لا تتعلق الا بالحسن دون القبح بسم الله الرحمن الرحيم الكلام والاستطاعة هي قدرة خلق
الله سبحانه في العبد مؤثرة عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعرية قال المصنف والاستطاعة متر مع الفعل اي لا يكون للعبد قدرة
على الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق الله سبحانه فيه القدرة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا القدرة موجبة في العبد قبل الفعل
ومع الفعل وهذا قول اكثرهم وطابق بعضهم الشيخ كالنجا محمد بن عيسى ابن راوندی وهي حقيقة القدرة اي ذاتها وعندها

وانما زاد لفظ الحقيقة دفعا لما يتوهم الاستطاعة في هذا المبحث عبارة عن سلامة الالامات وذلك لانها بهذا المعنى سابقة على الفعل اجماعا
ويحتمل ان يكون حقيقة منصوبا على انه حال او مفعول مطلق والقعدة من نوعا على انه خبر فالمعنى ان الاستطاعة تطلق على القعدة حقيقة
على السلامة بخلاف التي يكون بها الفعل هذا اي قوله بما الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض بخلق الله تعالى
في الحيوان يفعل به الالامات الاختيارية وهي علة للفعل انتهى كلام صاحب التبصرة ومحل الاشارة هي الباء لكن لا يخفى ان الباء
ليست نصا في العلية فيجوز حملها في كلام المصاحبة بمعنى مع فيكون القعدة شرط على ثاق الجهد والجهل على انها شرط لاداء
الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشيء ما يؤثر في وجوده ولا يكون جزءا منه شرط الشيء لا يؤثر في وجوده بل يتوقف عليه
وجوده ولا يكون جزءا منه اقلت فاسبب اختلافهم في كونها علة او شرطاً قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد
بجميع القدرات سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القعدة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطاً وتيقنا
استدل من جعلها شرطاً بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار من جعلها علة قال لا اختياراً انما هو قبل تعلق القعدة
واذا تعلقت وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار فهما بحثان الاول علة والشرط اما حقيقيان يستحيل بوجوه الشيء
بلهما كالقعدة والارادة القديمتين فالقعدة علة المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشيء عليها مع
انه تعالى قادر على ايجادها بدونها كالتاثير بغير الخشبة للاجراع ویراد الاشاعة بكون القعدة علة او شرطاً هو العادي وهكذا الحكم في
كل ما يسمى علة او شرطاً من المصنوعات راد عليه بانه لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل لكل شرط
اذا لم يؤثر في الحقيقة عندك الا للحق سبحانه اوجب (هكذا في الاصل من غير جواب)

وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الاكالات فتكون ارادة ميان ادعى انها صفة وجودية فعلية البيان و
اختار الامام الرازي في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر والقعدة على البطش هي اليد السليمة وعلى
الشيء هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدر راي المادة المتفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اي سواء كانت
شوطاً او علة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الاسباب الالامات من الاعضاء
وما يحتاج اليه من القلم للكتاب والمخت للنجار وقوله بعد ظروف بقصد فيه اشارة الى من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قعدة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قعدة فعل الشر فكان هو المضيع لقعدة فعل الخير
فيستحق الذم والعقاب اراد فاعشكال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قعدة عليها لم يستحق تارك الواجب في ما رعاها بابل كان
معذوراً ولهذا اي لان تارك قصد الخير مضيع للقعدة عليه ذم الكافر من بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقصدون سماع الحق على وجه
القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سماعه ولو قصدوا الخلق فيهم فهم المضيعون لها ولو لم يفسر الآية بهذا لم يصح المعنى اما اوله لان
عدم استطاعة المكلف عند الله فانك اذا قلت لا سمع فقول انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيننا للعدة واما ثانياً فلاز القعدة
ازلي خارج عن طاقتهم ثم اراد الشارح الاستدلال على ان الاستطاعة مع الفعل يقال واذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان وإنما قال بالزمان لأنها سابقة بالذات عند الاشاعة ايضا لا سابقة عليه بالزمان كما زعم المعتزلة و
 الاى وان كانت سابقة لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه وهو م لا ان القدرة اما على او شرط ولا يوجد معلول
 مشروط بدنه العلة والشرط وزعم بعض المحققين انه دليل الزام لان وقوع الفعل بلا قدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند
 الاشاعة اذ لا تأثير عندهم لقدرة العبد اصلا فوجدها وعدوها سواء وفيه نظر لان حاصل الدليل ان القدرة مع الفعل عادة
 ولا لزوم وقوعه بلا قدرة وهو م عادة وهذا كافي ولا حاجة الى جعل الامتناع عقليا حتى يجعل الدليل الزاميا لما مر من امتناع
 بقاء الاعراض فلو كانت سابقة لعدمت وقت الفعل فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد
 الامثال عقيب الزوال فيمكن ان تكون القدرة السابقة تسعدم وتجدد مثلها في كل ان كما هو مذهب الاشعرى في سائر
 الاعراض فمن اين يلزم وقوع الفعل بدنه القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اى وقوع الفعل بلا قدرة اذا كانت القدرة
 التى بها الفعل هي القدرة السابقة ولا شك في اللزوم لانه القدرة السابقة قد اندمجت واما اذا جعلوها اى القدرة
 التى بها الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة فثبت ان القدرة مع
 الفعل اما الامثال السابقة فوجدها وعدوها سواء بالنسبة الى الفعل ثم ان ادعيتم ان لا بد لها اى القدرة التى بها الفعل
 من تجدد امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليك البيان اى الدليل على انه لا بد من سبق
 الامثال واورد عليه ان الدليل لزوم تكليف العاجز على تقدير عدم سبق الامثال لان التكليف قبل الفعل اجيب بانه قبل
 الفعل مكلف باتيان الفعل في المال لا في الحال فاما يقال في جواب السؤال المذكور والقائل صاحب الكفاية لو فرضنا
 بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما يتجدد اما مثال على تقدير عدم بقاء الاعراض واما باستقامة بقاء الاعراض كما هو
 مذهب غير الاشاعرة فان قالوا اى المعتزلة جزاء لم يجز وجوب الفعل بها في الحالة الاولى وهو زمان حدث اول الامثال
 على تقرير التجدد واول زمان حدث القدرة المستمرة على تقدير بقاء الاعراض فقد تركوا مذهبهم حيث جرت ومقارنة الفعل
 القدرة وان قالوا بامتناعه اى بامتناع وجود الفعل في الحالة الاولى مع جواز في الحالة الثانية لزم التحكم ^{بالتكليف في اثبات}
 الحكم بلا دليل والترجيح بلا مرجح لان القدرة بحالها خبر ان لم تتغير جزئيا كان تفسيره لم يحدث فيها معنى اى وصفه بوجوب
 الترجيح لاستحالة ذلك اى قيام المعاني على الاعراض لما تقر عند الاشاعة ان العرض لا يقوم بعرض فلم يكسر اللام صار الفعل
 بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة الاولى امتناعا ففيه نظير جواب لقوله اما يقال وجه النظر ان يمكن للمعتزلة تصحيح كل من
 شقي التوديد فذكر تصحيح الشق الاول بقوله لان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
 بحيث لا يكون القدرة مع الفعل اصلا بل يقولون بان القدرة تكون سابقة ومقارنة ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون
 بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة تحت غاية لقوله يجب يتمم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرا
 قيد بالانه اذا فاته بعض الشرائط امتنع حدث الفعل اجماعا ثم ذكر تصحيح الشق الثانى ومنع الترجيح بلا مرجح بقوله ولا نه

يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا تنقضاء شرطه او وجود مانع ويجب في الحالة الثانية لا تمام الشرائط فلا يلزم ترجيح بلا مرجح مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السواء فلا يلزم قيام العرض لان الشرط والمانع ليسا من اوصاف القدرة ومن ههنا اي من اجل ان الفعل يجب عند تمام الشرائط ويمتنع عند انتفاؤها ذهب بعضهم وهو كلام فخر الدين الرازي وهو مختار في التهذيب الزائفة ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالحق انها مع الفعل ولا تقبل في شرح الوقف قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة المودعة في العضلات المحركات للاعضاء وهي قبل الفعل وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام وعل الشرح الاشعرى اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة ارادوا بمجرد القوة العضلية فهذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى كلامه ملخصا ومفصلا وهذا التحقيق في غاية الجحوة وقد يدعى عليه ان الاشعرى لا يقول بتأثير القدرة للحادثة واجيب بان معنى التأثير هو السبب العادي واما امتناع بقاء الاعراض يريد دفع ما يرد على قوله ولا تقبل فمبنى على مقدمات صعبة البيان اي يصعب اثباتها وتقرير الدليل ان العرض لو بقي لقيام البقاء به البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال وهي ثلاثة احديهما ان بقاء الشيء امر محقق اي موجود زائد عليه اي بقاء الشيء عرض قائم به وهذا محال لان بقاء الشيء عبارة عن وجوده بالنسبة الى الزمان الثاني وليس امر زائد على وجوده والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض وهذا منوع ايضا لان القيام ليس هو التميز حتى يقر العرض لا يتميز به غير كبل القيام هو الاختصاص الناعت والثالثة انه يمتنع قيامهما اي قيام العرض وبقائه معا بالحل وهذا محال لاننا نقول السواد وبقائه كلاهما قائمان بالجسم وليس البقاء قائما بالسواد حتى يلزم قيام العرض بالعرض واعلم ان للشيخ واصحابه دليلا اخر على ان القدرة مع الفعل قبل الفعل محال والا يمكن وجود الفعل قبل الفعل وهذا باطل بالضرورة ولا شك ان المحال لا تدعى عليه ولما استدلل القائلون بكوز الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان ونار الصلوة مكلف بما بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوة فلم يكن الاستطاعة متحققة في اي قبل الايمان والصلوة لم تكن تكليف العاجز وهو باطل لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله وَيَقَعُ هَذَا الْاِسْمُ يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب الالآت والجناس ومن ملخص الجواب ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما القدرة وهو مقارنة للفعل ثانياه سلامة الاسباب هي قبل الفعل والتكليف اتم على المعنى الثاني كما في قوله تعالى ودد على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل لا يتم وقوع هذا الاسم على السلامة اذا الاستطاعة صفة المكلف ولذا يقال مكلف مستطيع وسلامة الاسباب الالآت ليست صفة بل هي للكلف بل السلامة صفة الاسباب الالآت فكيف يصح تفسيرها اي الاستطاعة بها بالسلامة قلنا المراد بها سلامة الاسباب الالآت سلامة الاسباب الالآت له وبهذا الاضائة تصير السلامة وصفا للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة فيقال مستطيع يتصف بذلك اي سلامة الاسباب الالآت له حيث يقع هو ذو سلامة الاسباب الالآت لانه لتركيب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة التكليف تعتمد على توقف على هذه الاستطاعة

هذا من تمتع الجواب التي هي سلامة الأسباب والآلات الاستطاعة بالمعنى الأول أي القدرة التي بها الفعل وخلصة الجواب ما إذا كان
بقوله فإن أريد بالعجز في قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول فلا نسلم استحالة
تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز بالمعنى الثاني وإن أريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني فلا نسلم لزوم أي لزوم
تكليف العاجز لحوال إن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات وإن لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل اعترض عليه بأن
الفعل بغير حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعوض بأن الفعل معها واجب لا متناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب
غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف لغير المقدور أيضا قال الشارح في التلويح والتحقيق في الجواب أنه قبل مباشرة الفعل
مكلف بإيقاع الفعل في الزمان المستقبلي امتناع الفعل في هذه الحالة لعدم العلة التامة لا ينافي كونه مقدور بمعنى صحة تعلق قدرته
بالإرادة وإنما الممتنع تكليفه بالإيقاع بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرته العبد به انتهى ملخصا وأجاب بعضهم بوجه آخر وهو
أن تكليف الكافر في الحال إنما هو بإيقاع الإيمان في المال ودفعه بأنه يلزم أن لا يكون عاصيا بالكفر أما قبل الإيمان فليس
التكليف أما بعده فلا فقال وأجاب بعضهم بوجه آخر وهو أنه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة كما يمان الكافر
لا يخلق الجسم والصعود إلى السماء وقد يجاب عنه من قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بأن القدرة صالحة
للضدين أي القدرة الواحدة يجوز صرفها إلى الكفر والإيمان وأيضا إلى الطاعة والمعصية عند أبي حنيفة الإمام الأعظم حتى قال
أن القدرة للمصرفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ولا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يجب الاختلاف
في نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة على الأرض فانه حقيقة واحدة فإذا صرف إلى الله سبحانه كان طاعة وإذا صرف إلى الصنم
كان معصية والكافر حال كونه قادرا على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضعه باختياره صرفها إلى الإيمان المكلف
به فاستحق الذم والعقاب فحاصل الجواب أن الكافر حال كونه ليس بعاجز عن الإيمان لأن القدرة التي صرفها إلى الكفر صالحة
لأن يصرفها إلى الإيمان ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فهذه الجواب إن كان دافعا لدليل الخصم
لكنه تسليم لدفعه لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر تكون قبل الإيمان لا محالة فوجد الاستطاعة قبل الفعل فإن اجيب عن
لزوم التسليم بأن المراد أي مراد الجيب أن القدرة وإن صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون إلا معصية
أن ما أي القدرة التي يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بهما فانفس
القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين أي حاصل جواب بعض الخفية عن استدلال المعتزلة أن القدرة المطلقة
متقدمة والمخصوصة بفعل أو ترك مقارنة فمناط التكليف هي الأولى فلا يلزم تكليف العاجز ومرادنا من قولنا الاستطاعة مع
الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا أي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون إلا معصية من حيث
تعلقها بالترك لا تكون إلا معصية فلا يتصور فيه نزاع من الخصم لأن القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون إلا مقارنة بل هو لغو من
الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن داود على قوله ما نفس القدرة أو لا بأنه يخالف ما عليه الأشاعرة من أنه لا قدرة قبل الفعل

أصلاً وثانياً بأنه ليس في العبد قدتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل بوجوه أخر أحدها أن القدرة
وكونها مع الفعل متناهيان لأن القدرة يلزمها أن يحتاج إليها الفعل في خروجه عن العدم وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى الفعل
عنها لأنه صار موجباً فلا يحتاج إلى ما يخرج به عن العدم للزوم إيجاد الموجب وإيجاب بان المحال إيجاد الموجب بإيجاد سابق لا بهذا
الإيجاد ثانياً لو لم تكن القدرة إلا مع الفعل لزم ما قدمه العالم أو حدث القدرة الإلهية إيجاب بان الكلام في القدرة للحادث أما
القدرة الإلهية فقد تمت وتعلقها حادثاً وهي مخالفة لما هيته القدرة للحادث وقد يجاب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به
القدرة وأورد عليه أنه تسليم لتقدم القدرة وإيضاح لا يستحيل إيجاد زيد قبل وجوده زمان متناه فيرد الاعتراض ثالثاً لو جاز تعلق القدرة
بالفعل حال وجوده بجواز حال بقائه وهو محال إيجاب بعدم الاستحالة بل يبقى الفعل ببقائه وعلته واعلم ان في القدرة إيجاباً مشحوناً
نريد ان نذكرها مجملة الأول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة فالشاعرة على انها صفة وجودية يحصل معها الفعل بكل
عن الترك والتترك بل لا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هو سلامة الأعضاء عن الأفات في امر عديم فمن ادعى انه صفة
وجودية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهباً زعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على لبس هي
اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدار في المادة المنفصلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الأخير
الثاني المنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين
الزمن والمقيد من حصول الفعل عند ارتفاع القيد قلنا فكذا في الزمن عند ارتفاع الزمان الثالث هل يخلو القادر
عن جميع مقدراته فالشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابوهاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند المنع وان لم يكن مانعاً
للملوك عن المقدار المولد من المباشر الرابع هل يتعلق القدرة للحادث بما في غير محلها فالشاعرة لا والمعتزلة نعم بالامكان لا قطع
بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض موجب مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد
ففي الزمن معنى موجب ليس في المقيد المقيد خال عن الضدين كالحراء عن السرا والبيض وقال ابو هاشم عدم الملكية
واما التفرقة فعدم القدرة في الزمن وجوبها في المقيد السادس قال الاشعري العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق
المعجزة عند خلافاً للمعتزلة فعلى الاول يكون كالزمن عاجزاً عن القصور الموجب لا ضطرراً اليه لا عن القيام العدم لان التعلق
بالعدم خيال محض لا يعبأ به السابع هل لزوم ضد القدرة والمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتقدمة قد تصدر
عن التائم ولكن لا علم لها لمصادرة النوم العلم وقال الاستاذ نعم وهذه الافعال غير مقدرة للتائم بل هي بمحض خلق الله سبحانه
بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في التكليف قال المم ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم اي طاقته اعلم ان ما لا يطاق ثلثة
اقسام القسم الاول المحال لذاته يجعل الحادث قديماً والقديم حديثاً والمجهر بين المتناقضين والمجهول على انه لا يجوز التكليف به
ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيراً من الاشعية صرحوا بجواز مستدلين بان لا يقهر من الله شيء
وازعلة لا يستدعي غرضاً وعارضهم مانع الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور فالحكم عليه بجواز التكليف محال لأنه فرع

تصوره فاجاب المجنون بأنه لو تم لا استحالة الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاما جد منهم ان التكليف به اقم القسم الثاني ما يمكن في نفسه ولكن لا يصدق من العبد في العادة كالطيران الى السماء وتلب الجبل ذهبا وخلق الجسم اختلاف فيه فالجهم على انه يجزى ولا يقع اما الجواز فلا نه لا يقهر من الله شيئا واما عدم الوقوع في الاستقراء والمعتزلة على انه لا يجزى اصلا فلا نه ظم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد لكن قد سبق علم الله تعالى والردة تعالى بأنه لا يصدق عنه كيمان الى جهل واجمع الكل على ان التكليف به واقهر بل لتحقيق ان لا يعد هذا القسم فلا يطابق فهذا تحريف محل النزاع سواء كان ما ليس في وسع متمسكا في نفسه كجمع الضدين وهو القسم الاول او ممكنا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا بنفس بل ببناء على الله تعالى علم خلافة كيمان الكافر طاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به كونه مقدرا للمكلف بالنظر الى نفسه وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الا لحي محال لا يمنع امكانه في نفسه ثم عدم التكليف اي وقوعه بما ليس في الوسع متفق عليه في دعوى الاتفاق نظر لما اوله لان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير اقم عند الجهم خلافا للاشعري واما ثانيا فلا ن امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول واقرى استدلالهم ان ابا جهم مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به من جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق في الشارع في ان لا يصدق في هذا اجمع بين النقيضين وهو ممتنع لذاته واجيب عن دليلهم بوجه واحد هاما اختاره البيضاوي في منهاجه هو انك لا تسلم انه امر بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه عندي ان العاقل مكلف مادام حيا ثانيا هاما اختاره الفاضل المراقب في شرحه هو انك لا تسلم انه كان ما هو اجمع ما نزل بل بما يتعلق بالتوحيد الرسالة وفيه عندي انهم اجمعوا على ان الايمان هو التصديق بجميع ما نزل وان نكذب بعضه كفر ثالثا هاما ذكره الشارح في التهذيب هو ان المكلف تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع لسابق العلم والاخبار فيه انك لا تسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جمع النقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البستاني شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارح حق والمستلزم للحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطعم على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاق لا تستلزام جمع النقيضين خامسها ما اختارناه وهو ان الشارع لم يصحح بان ابا جهم لا يؤمن بل انما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقول تعالى ان الذين كفروا اسوأ عليهم اعداؤهم ام لم نذكرهم لا يؤمنون واما سؤي ثبت يدل الى لهب فانما يدل على دخول النار هو غير مخصوص بالكفار فاخفظ واشكر بقي ههنا بحث وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالحال بوجوه لا تساعدهم مطلقا واما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علم بخلافه فهو تكليف بالحال الثاني ان الاستطاعة مع الفعل لا قبل والتكليف قبل الفعل لا مع الفعل بدو الاستطاعة محال الثالث انه لا تأثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق والله سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمتين ان تعلقا بوجوه الفعل فهو اجب اذ بعده فممتنع ولا شيء من الواجب الممتنع بمقدور واجيب عن الكل الزاميا بانها يستلزم ان يكون جميع

التكليفات تكليفاً بما لا يطاق ولا يمكن ومطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحقيقاً ان ما ذكرتم
لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما امر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم رجع الى الشرح فيقول زعم المدق ان التكليف
بالقسم الاول لا يجزئ وفرج عليه ان مراد الشارح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما
بعد انما النزاع في الجواز لان القسم الاول ممنوع اتفاقاً والثالث جائز اتفاقاً ولا نزاع فيما رواه قول الاحسن ان مراد باليس في الواسع
القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتدال بالقائلين بوقوع لقلههم اما توجيه كلام الشارح
بعد الاعتدال بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين بجم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا
وسعها واعترض عليه بقصة اللائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة ادم عليه السلام فعلم الله ادم اسماء الاشياء
كلها ثم عرض للاشياء على الملائكة وقال ابنسوفى باسماء هؤلاء فعترفوا بالعجز قال يا ادم انبيهم باسمائهم فاخبرهم ادم فاعترفوا
بفضلهم وتقرير الاعتراض انهم كفوا بالانبياء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا تكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والامر في قوله تعالى
ابنسوفى باسماء هؤلاء للتبجيز اي لانهم لم يسمواهم دون التكليف والفرق ان الامر في التكليف امر بوقوع المأمور به في التبجيز امر بعد مر
وقوعه فهنا اشكال اخر وهو ان الصحابة كفوا بضبط النطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نطق
هذا فانهم بالعلم فقالوا ربنا ولا نعلمنا ما لا طاق لنا به فنزلت لا يكلف الله نفساً الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب
بقوله وقوله تعالى حكاية تميز احوال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن عام المؤمنين ربنا ولا نعلمنا ما لا طاق لنا به عطف
على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا احوالنا كما حملت على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط والمرض وغلبة العدو والتكاليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل
النفس والتطهير بقطع الثوب حاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ما ذكر السائل وثانيهما انهم سألوا لاما من
العوارض الثقيلة ونحوها من التفسير الثاني وهذا غاية ما تكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان
الآية مما استدل به على الجواز لا على الوقوع كما يظهر مما رجعت كتب الاصول النفسير لان الدعاء يدل على جواز الاعلى وقوعه وانما النزاع
في الجواز اي هل يجزئ التكليف بما لا يطاق ام لا فنفى المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه
منزه عن القبايح والعقل عندهم قد يستتال بمعرفة حسن الشئ وقبحه قال الاشعرية لا يدرك الحسن القبح الا بالشرع والمعلوم من
بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصل المحققون منهم فقال الحسن القبح يطلقان بثلاثة معان الاول صفة الكمال النقصان
كالعلم والجمال ثانيها موافقة الغرض ومخالفة كحصول المطلوب لا حصوله ثالثها تعلق الثواب العقاب اجلاً فالاولان قد يدل كما
العقل اتفاقاً بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محل النزاع كما في المواقف التوضيحية وغيرها ولكننا في كثير من ... واعلم ان الآية
الما تريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن القبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيب
فانه لو توقف على الشرع لزم الدار والتسلل وحرمة الاشراك بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل والله سبحانه على من هو

عارف بصفات كماله ولذلك ذهبوا إلى أن التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بأنه لا يليق من الحكيم بحمل توحيده على ما لا
 وجوه الأشعري قال شارح في التلويح لم يثبت تصريح الأشعري بتكليف المحال ولكن نسب إليه لأصليين أحدهما أنه قال لا
 تأثير لقلّة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً من حيثها من القدرة مع الفعل لا قبله التكليف قبل الفعل لا معه
 انتهى وزيفه المحققون بأنه يلزم أن يكون جميع الكليّات الشرعية تكليفاً بالمحال واقعاً عند الأشعري وهذا مما لم يقل به
 أحد أيضاً لا يصح قول شارح أن عدم التكليف بما ليس في الوسم متفق عليه إنما النزاع في الجواز فنعم المعتزلة ووجه الأشعري
 انتهى لأنه لا يقبح من الله شيء هذا أصل عظيم عند الأشعري مستدلّ بأنه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء وقال لما تريد
 والمعتزلة لا يجزئ أن ينسب إلى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع عن الخلاف في عقلية الحسن شرعية فقال
 لما تريدية والمعتزلة صدّقوا بالقيوم عن الله سبحانه قبيح عقلاً فيجب تنزيهه وقال الأشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع
 صدق الشريعة في التوضيح على الأشعري في ذلك فقال من علم أنه غرّب نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات إلى أفعال الله
 ما يعتقد أنه في غاية القبح والشناعة فلم يتيقن أنه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم نقد برهن على سخافة عقله أعوجج
 عصمنا الله عن الغوية انتهى ملخصاً وقال شارح في التلويح معترضاً على صدق الشريعة أن هذه العبارة عند الأشعري
 كسر باب أو طنين في باب وقد يستدل بقول تعالى لا يكلف الله نفساً إلا وسمها على نفى الجواز أي جواز التكليف بما ليس في الوسم
 وتقريره أنه لو كان جائزاً لما لزوم من فرض وقوعه محال ضرورة أن استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم
 فإن اللازم لو كان محالاً والملزوم ممكناً لجاز وجوب الملزوم بدو اللازم وهذا يناقض تحقق اللزوم لكنه لو وقع التكليف بما لا
 يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة أي شيء غريب عن قبيل لا لغاز والمغالطة في بيان استحالة
 كل ما يتعلق علم الله تعالى وإرادته اختياراً بعدم وقوعه حلماً أي فم هذه النكتة والمحل في اصطلاح النظار تعيين موضع
 الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين أن الضمير عائداً إلى التقرير لأنه مصدر كـ يؤنث أنا لا نسلوان كل ما يكون ممكناً
 في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال لجواز أن يكون ممكناً في نفسه متمنعاً بالغير مثله بالعقل الأول فإنه ممكن في نفسه مع
 أنه متمنع بالغير هو الواجب تعالى لا تخلف المعلول عن العلة التامة محال وإنما يجب ذلك أي يجب عدم لزوم المحال
 من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير إلا أي وإن عرض له الامتناع بالغير لجاز أن يكون
 لزوم المحال بناءً على الامتناع بالغير لا بناءً على امتناعه في نفسه قيل كازمنة وبناءً مفعول له ألا ترى أن الله تعالى لما
 أوجد العالم بقدرته واختياره فعدم أي عدم العالم ممكن في نفسه لأن العالم ليس يجب الوجود لذاته مع أنه يلزم
 من فرض وقوعه أي وقوع عدمه تخلف المعلول بالزمن مانع عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود
 المعلول وهو محال لأنه يلزم أن يكون صدور المعلول عن العلة في وقت دو وقت ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل والحاصل أن
 الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى ذاته وأما بالنظر إلى أمرائه على نفسه فلا يلزم أنه لا يتلزم المحال به بسم الله

الزمّن الرحيم الكلام في التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمي السهم يسمى مولدا واصدار هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جمهو المعتزلة قال المصنوع وما يوجد من الالام بيان ما الموصولة في المضروب عقيب ضرب انسان ومن الالكسار في الزجاجة بالضم بالفارسية شيشة عقيب كسر الانسان قيد بين لك اي بالانسان مع ان حال التوليد في افعال الحيوانات كلها على السواء ليصل المولد كالالم والاكسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل للعبد فيه صنع ام لا يريد ان عادتهم جرت في البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا البحث يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصد القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص في الدنيا والعذاب في العقبى ولم يكلف بالجهد فلذا قيد المصنوع بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما اشبهه اي المذكور من الالام والكسر كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى خبر اللبث لما بر ان الخالق هو الله تعالى وحده في بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى امن يخلق من لا يخلق وان كل الامكنة مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فلا حراق ليس فعل النار لان فعل الله سبحانه بواسطة النار بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادة تباحثه عند ماساة النار ودليلهم المشهور عليه ان المصحح يكون الشئ مقدرا لله سبحانه هو امكانه و مصحح كونه تم موجبا هو قدرة نسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدور عنه بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص لخلق الخلق كل شئ اذ المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يخرج من علمه قدرة شئ وفي بحث خلق الافعال من الايات والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مفترقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد ببعض افعالهم ما صدق بالاختيار فان حركة المرتعش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر اي فعل اخر فهو بطريق للباشرة والاى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر وما لم يقدر على عدم حصوله بعدا متعال سببه فهو مولد ومعناه اي معنى التوليد ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالاولى بالباشرة والثانية بالتوليد عندى ان هذا كلام ظاهري والذيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والاكسار من الكسر ليساى الالام والكسر قال بعضهم اي الفعل المباشر والمولد بمخلوق الله تعالى بل للضارب الكسار انتهى كلام المعتزلة وعندنا الكل مخلوق الله تعالى واعلم ان المعتزلة اختلفوا في المولدات فذهب النظام الى مذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامي قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامي لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدما وهو مسقط وذهب ثمانية بن اشرس الى انها حوادث لا يحدث لها وهوبن يي البطران وزعم ضرار بن حفص ان المتولد ان كان في محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان في غير محلهما فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة في الجسم المرعى واستندوا على ان المولدات

من العبد بوجه الأول انما جردها مختلفة باختلاف قُدرة العبد كالام من ضرب الرجل القوى والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوى وضعيف الثاني لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى حمل مثقال وهذا سفسطة اجيب عنها بان العادة الالهية جارية باحداثها على حسب قُدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امر او نهيا بالمولد كالفعل المباشر فانه يقتل الكافر نهى عن قتل المسلم فلولا انهما من فعل لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف بدعي وجوز الفعل كالتصديق الاختيار في رواية الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا جرح في تنل زيد عمر اجيب انه امر عرني وكلامنا في الامر الحقيقي الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقيم وذلك للحلية السادس ان دافع الحجر بجذائيد فع بحسب قصد و ارادته اجيب بانه للعادة الالهية ادعى بعض المعتزلة كابى الحسين الضرورة قلنا يمكن باستدلال اخوانه من جمهور المعتزلة لا يصح للعبد في تخليقه اى المولد و الاول ان لا يقيد بالخلق بل يقال لا صنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا ولا كاسبا كما هو من هذا الشارح اما التقييد بالخلق فيبهم ان الاشاعة انما تكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا خلقا ولا اكتسابا اما التخليق فلا تتحالت من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه واما الاكتساب فلا تتحالة اكتساب ما ليس قائما بحل القُدرة اذ محل القُدرة ذات الضارب الكاسر والضرب والكسر لا يقوم ان يهابل بالمضرب والمكسور فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما من الفرق بين الخلق والكسب وفي بحث كان يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بحل القُدرة فقط وللطلب نفى الكسب في كل متولد ولو كان قائما بحل القُدرة كما علم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجوبية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء فانه ليس شئ منهما مقدرا لنا ولهذا اى لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الاعمال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القُدرة على الترك قبل مباشرة السبب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل الاختيارى ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقُدرة و الجواب بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الاجل قال المم والمقول مبيت باجل اى الوقت المقدم لموته الاجل يطلق على المدة وعلى اخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المم اى بانقضاء مدة حيوته او بحصول اخرها او في اخرها على ان الباء للظرفية والشارح حمل على الثانى على وفق قوله تعالى اذ جاء اجلهم ولانه اظهر واختلف فانه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يخذل قائله اجيب بان الاخذ لكسبه المنه عن وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يموت كان القاتل قاطعا لاجل قُدرة الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذ لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا هو النسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذى تدركه الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغيرا للتقدير لا الهى وقع في بعض النسخ من ان الله تعالى مد اجلا للقاتل قطع عليه الاجل

ولعل الأصل فاسقط النسخ منه والإمداد افزودن دراز کردن لنا ان الله قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد كما يتردد بين اربعين وسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان الكائنات مقدرة واما نفي التردد فلانه علامة للجهل وبانه عطف على قوله بأجل العباد او على قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استد لنا ومثله كثير هذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون اي لا يتأخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه ههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح لما ترى عن ابن عباس والحسن ان المراد اجل العذاب المستاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقتدر لكل واحد من الامة فللامة اجمال لا اجل واحد اجيب بان كلام من التفسيرين مشهور اما الافراد فاما الالادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان ترك الجمع بين جميع افعاله البحث الثاني ان الاستدلال غير معقول اذا جاء اجل فلان معنى لنفيه اجيب بوجوه احدى الواحدي وهوان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا قرب ثابته ان جملة يستقدمون مستأنفة وفيه ان الامتياز مع الواو غير ظاهر ثالثا انها عطف على مجموع الشرط والخيار وبعبارة اخرى عطف على مجموع القيد المقيد رابعها ان المقصود المبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم في الاستحالة خامسها ان مجموع قوله لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في شرح المقاصد هو ان القيد اذا جعل جزءا من العطف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه او رده عليه بان هذا صحيح ولكن في القيد المتأخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمر ولا في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمرا فالمشاركة فيه لازمة واجيب باننا اذا اعتبرنا القيد متأخرا حصل المطلوب ان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اي بعضهم واما ابو الحسين فاتباعه فقالوا المسئلة بدئية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر ولو كان الاجل قطعي لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر رواه الترمذي ابن حبان والحاكم في صحيحهما والبر الاحسان الى الوالد بن وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رقبته وينسأله في اثره فليصل رحمه رواه البخاري والنسأ التاخير والاثرا لاجل وبانه لو كان ميتا باجلا لما استحق القتل دما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولاديه في الخطا ولا تضام في العهد اذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسب كسائر المولدات والجواب عن الاول اي الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة او رده عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدرين كالمذهب المعتزلة اجيب بان ليس المعنى ان عمره قد اربعين سنة على تقدير وسبعين على تقدير بل المعنى انه قد سبعين بلا تردد مع العلم باننا استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنثبت هذه الزيادة المتلك الطاعة بناء على علم الله انه لو لاها اي الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتهميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار احاد لا تقارض القطعيات

ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسئلة تغير القضاء من حال الالتمام والحق الذي ل عليه الأدلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شيء قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم للجمل واعتراض عليه بالظواهر والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي لقاطع فهو مردود او ماول والتفصيل فنقول احد هاتين زيادات العمر بالطاعة وان الدعاء يريد القضاء واجيب بما ذكره الشارح ومخلصه ان السبب ايضا مقد كالمسبب بلا تردد وشك اما الزيادة والرد فمجاز عن السببية وهذا الجواب مستفاد من جناب النبوة صلى الله عليه وسلم حين سئل ان الادوية والرقى هل ترد تداء الله تعالى فقال هي من تداء الله رآه ثانيا قوله تعالى يحيا الله ما يشاء وثبت عند ام الكتاب كبر بعض المفسرين ان عند الله سبحانه كتابين يحوي ثبت امام الكتاب فلا يتغير الجواب بان الآية وجوها اخر من التفسير يقولون ينسخ الاحكام ويثبتها او يحوي ذنوب التائب يثبت الحسنات مكافئا او يحوي من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء عليه يترك غيرها او يهلك قومادون قوم او يعد مرما يشاء ويوجد يبقى ما يشاء ازلت جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية قال يحوي من الرق وزيد فيه ويحوي من الاجل وزيد فيه رآه ابن مردويه قلت خبر احد لو سلم فماول بانه يقطع الرق والعمر مع توفرا سببا لهما الظاهرة من المكسب صحته المزاج ويكثرهما مع فقد الاسباب الظاهرة لعدم الكسب كثرة الاسباب القاتلة ثالثها قوله عليه الصلوة والسلام ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقر صبي من صبيائهم الحمد لله رب العالمين فيرفع عنهم العذاب اربعين سنة للجواب انه موضوع وفي سنده واضعان كما ذكره السيوطي ولا يغرنك وقوعه في الكشاف والبيضاوي ففيهما احاديث كثيرة موضعته باجماع المحدثين ولو سلم فمعتاه تفر اسباب العذاب عليهم وللناس في هذا المقام خرافات منها قولهم القضاء قسمان مبرم لا يتغير ومعلق يتغير والدعاء والدعاء انما ينفع في الثاني والحق ان كل مبرم في الحقيقة محفوظ عن التبدل الا انقلب عليه تعالى جملا تعالى عنه ومنها قول بعض شراح البيضاوي ان القضاء المبرم ايضا يتغير مستند لا حديث رفع العذاب الحتم المقضى بقراءة البصبي قد عرفت انه موضوع ومنها قول بعض الصوفية انه لم يتصرف في المبرم احد الا الشيخ عبدالقادر جيلاني قدس سره العزيز ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال قضى الامر على خلافه في القضاء الا الهى ولكنى اسأل الله تعالى فسأل فاستجيب لى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدة الملتقى ايسر منها والجواب عن الثاني اى ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب الضمان اى الدية على القاتل وكذا القصاص الذم وانما الكفى بكلاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدى التقيد هو طاعة العبد امر السيد اى اطاعة الحق سبحانه لا تركابه المنه عن وهو مباشرة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذى يخلق الله تعالى عقوبة الموت بطريق جرم العادة وههنا بحث وهو ان التقيد بجواب مستقل وحجت قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النسخ اسقطوا كلمة التزديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبدى بمحض خارجا عن مقتضى العقل ولا عقليا محضا فلذا جمعها فان القتل اى ضرب السيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا اى هو مكسوبة وان لم يكن

مخلوق فنجوز الموأخذ به لما بين أخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الأشاعرة والمعتزلة وهو أن الأشاعرة على أن
 مريت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على أن مخلوق العبد لأنه متولد من فعله فمر عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت
 مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وإنما ذكر قيامه بالميت تنبيها على أنه غير مكسوب العبد لما سبق أن الكسب لا
 يتعلق بما ليس قائما بالقادر لما دلل على نفى الخلق فادّخر من الشمس إذا خلق الخلق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشايخ والمعتز
 معارقال ومبني هذا الاختلاف أي كون الموت عرضا مخلوقا للخلق سبحانه أو مخلوقا للعبد على أن الموت وجودي أي امر من جود
 هو لا على أنه كيفية مضادة للحياة بل قول تعالى خلق الموت والحياة لا يعدم لا يكون مخلوقا ولا أكثر من المتكلمين على أنه
 عدمي وهو مختار الأشاعرة المتأخرين كالفاضل البيضاوي وصاحب المواقف الشارح فالتقابل بين الحياة والموت عندهم تقابل
 العدم والملكة فهو عدم الحياة عما يشانه الحياة وقال بعضهم نزل الحياة عن الخلق ورجح الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله
 عندي أن الأول أحسن لأن النطقة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم أمواتا فأحيانا كنتم المطابق للعرف العام هو الثاني و
 قال شروذمة عدم الحياة فيشتغل بالمعادات ويكون التقابل الإيجاب والسلب ومعنى خلق الموت قدرة جواب عن الآية والعد موقوف
 كالموجود وإن منع قلنا معناه قد أسبابه وههنا أبحاث غريبة البحث الأول وهو أن بعض الفقهاء ذهب إلى أن الموت جسم
 البحث الثاني احتج بعض المعتزلة على أن مريت المقتول من فعل القاتل بأنه يقتل في الحرب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة أن
 موت الجميع العظيم من البشر دفعة بلا قتل من المحال العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الوباء والطاعن و
 ناصف بعضهم فقال الموت في قتل واحد اثنين وما يقرب من ذلك فعل الخلق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لأنه خارج
 للعادة وخرق العادة لا يكون إلا المعجزة وهذا في زمن الأنبياء عليهم السلام خاصة فلو وقع بدن العبد لبطال دلالة المعجزات
 وهذه التفرقة في غاية السخافة لا نجد نسبة القاتل إلى المقتول في الحالين على السواء والخارق قد تقع بدن العبد لبطال دلالة المعجزات
 والكرامة والنبى يتميز بالتحدي دعوى النبوة والأجل واحد أي الوقت الذي تدّاه الله لموت العبد أحد وهذا باتفاق الأشاعرة
 وجمهور المعتزلة إلا أن النجوى وقوع الموت الآية هم يجوزون وقوع الموت قبل كما في المقتول لا كما زعم الكعبي أحد المعتزلة وهو أبو القاسم
 البلخي كما في شرح المقاصد أن للمقتول أجلين تدّاهما الله سبحانه أحدهما القتل وثانيهما الموت وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو
 الموت والمقتول عند ليس بميت زعمنا من الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة أن الحيوان
 أجلا طبيعيا وهو في الإنسان مائة وعشرون سنة ويسمى به لأنه مقتضى الطبيعة الإنسانية هو وقت موته بتحلل رطوبة أي
 بسبب زوالها وانطفاء حرارتها الانطفاء فروردن آتش الغريزيتين أي المخلوقتين من أصل الفطرة ويقابلها الحرارة والرطوبة
 الغريبتان العارضتان المولدتان للأمراض والمراد التحلل والانطفاء بلافة وأجلا اختراعية أي قاطعة للحياة والاختراعية القطع
 بحسب الآفات كالهدم والغرق والحرق والقتل والأمراض أعلم أن الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدتها البطن
 الأيمن من القلب ويأتيها الدم من الكبد كل لحظة والحراثة الغريزية معدتها البطن الأيسر من القلب وينصب الدم الصالح من

البطن الايمن في الايسر كل ساعة ويصير يعمل الحرارة الغريزية بتجارات الطيفاء يسمى الاطباء بالمرح الحيواني المتحرك في الشرايين فالرطوبة كالزيت والحرارة كنار القليلة وهي السبب القريب للحياة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا قل تولد لها في البدن عرض الضعف اذا انصرفت جوار الموت ثم انصرفت لها قد يكون للاراض والعوارض وهو الموت الاختراحي كاتفطاء السراج بالمرح وقد يكون للضعف القوي بالمرح لما تنقر ان القوي الجسمانية تولد الى الاخلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة المتزنة وثانيهما ان الحركات حادثة على البدن وهي محللة للتركيب مجففة للرطوبات هو الموت الطبيعى كاتفطاء السراج بانها الزيت واشتهر فيهم انه على راس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص او روي عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابا بربابان سنواتهم اقل اياما من سنواتنا وهذا تكلف الظاهر ان الاقدمين ارادوا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب لم يقصد والتحديد عندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحياة وانهما لا يتزالا تنقصا بعد سن الشباب وان الاكثر انصرامهما في حول الثمانين والمائة وعشرين على حسب ضعف التركيب قوته وهذا في معظم المعمور وفي هذه الامة مع جواز اختلاف البلاد والازمنة في طول الاعمار قصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما يبطل للشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الا فانت استحالة الموت قبل مائة وعشرين ويستحيل الحياة بعد هذا وهذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب بمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشوشات بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو بالكسر النصيب مصدر بمعنى اعطى النصيب لذا قالوا في قوله تعالى رزقناه رزقا حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق هكذا اختارة البيضاوي مستدلا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي تجعلون نصيبكم من القران التذييب فيه نظر لان يصحح في معناه وتجعلون شكر رزقكم كما هو المأثور وقال العلامة احمدا الدين بن محمد في شرح الكشاف اصله مصدر بمعنى الاخراج وشاع في اللغة اولا على اخراج حظ الاخر حتى ينتفع به ثم شاع لغة وشروعا على اعطاه الله تعالى الحيوان ما ينتفع به على ما اعطاه الله كاطلاق الخلق على المخلوق قال المصنف الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى اي يرسله بيلغه الى الحيوان فيأكله يشربه وانما سكت عنه لظهوره بالمقايضة او لان الاكل قد يطلق بحيث يشتمل هذا التعريف ما اخذ من المواقف او روي عليه قوله تعالى وما رزقهم ينفقون اذ لما اكل يستحيل ان ينفق ويحاج بان المنفق يسمى رزقا مجازا وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قيل لم يذكر المكروه لانه في حكم الحرام قلت لا حاجة اليه لانه ليس بصدد المحصر وهذا التعريف اولى من تفسيره اي الرزق وعدل عن لفظ التعريف لانه انساب بالتعريفات اللفظية ولانه تفسير لما وقع من لفظ الرزق في الآيات بما يتغذى به الحيوان ما كولا او مشربا بالخلوة عن الاضافة اضافة الرزق الى الله تعالى مع انه اي الاضافة معتبر في مفهوم الرزق وذلك لان سبب النزاع في المسئلة هو ان الله سبحانه اضاف الرزق الى نفسه فلو كان الله هو الرزاق فزعم المعتزلة ان الحرام لو كان رزقا لكان

مما ساقه الله تعالى الى العبد واللازم باطل لانه يلزم نسبة سوق الحرام الى الله سبحانه وهو قبيح ولا يلزم ان يكون اكل الحرام
 معدن راقنا لا يقبح منه شيء والاكل يؤخذ بالكسب فظهر ان لم ينسب الرزق الى الحق سبحانه لم يكن نزاع بين الفريقين لان
 الحرام مما يتغذى به فهو رزق بهذا المعنى عند المعتزلة ايضا وانما الكسب بالادوية لا بالاضافة معلومة من الخارج فلا ضرورة في
 ادخالها التعريف واعلم ان الاشاعرة في تفسير الرزق اقوال والذى ذكره الشارح هو الملائم للكلام المعنى فيما بعد فاحدها انه
 كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذى او غير قال السيد السند هو من هب الاشاعرة وقال الامدى هو المعتقد خلافا
 لمن خص بالتغذى واورد عليه اولاه ان يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره بخوازان ينتفع
 احدهما باللبن تطولا والاخر شرها واجيب بالتزامه لقوله تعالى وما رزقتمهم ينفقون لكن لا يلزم قول المصنف ولا يأكل انسان
 رزق غيره الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به فهو مختار الشارح في التهذيب هو الاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة
 الثالث انه شيء يخص الله تعالى بالحيوان وممكن من الانتفاع به هو مختار البيضاوى وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع
 بالفعل ويرد عليه ان ما كوكل لرب ارب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا تارة بمملوك اى المجهول
 ملكا والمجمل هو الله تعالى فالتفسير مشتغل على الاضافة يا كلك المالك اورد عليه اوله المصوب والمسرقة اذا اكلها من يملك شيئا
 اخر دفعه ظاهر بان المراد مالك المأكول وثانيا خمر المسلم وخزيرة اذا اكلها وكذا خمر الكافر وخزيرة عند من يجعلهم مخاطبا
 بالفروج واجيب بوجه واحد هان المراد بالمملوك المجهول ملكا بالاذن الشرعى ثانيا ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثا
 ان المراد هو المالك من حيث الاكل والخمر والخزيرة ليسا مملوكين من حيث الاكل وتأخر بما لا يمنع في الشرح من الانتفاع به
 ذلك اى ما لا يمنع اكلها لا يكون الاطلا لا قلت يخرج مال المحبى قلت هو ممنوع من اضاغة لا من الانتفاع به تصرفه
 فيه ليس انتفاعا بل اضاة اقلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انها تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل و
 يرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الذاب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الذاب غير ضرر وقبح
 باطل لغت وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم
 يأكل للحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المفصولة لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما
 اجتماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيا قوله تعالى وما من اية في الارض الا على الله رزقها لان وقوع
 النكوة بعد النقي مع من الاستغراقية يفيد علم الحكم لكل اية وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب عن هذا الوجه بوجه الاول
 انه تدساق اليه كثير من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيندفع الايراد عن التعبير الثاني قلت مد فوج بصبي غري بالحرام
 ولم يبلغ حد الكسب الثاني ان لا تنص حيوانا لم يرزق الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى في الرحم بالدم وهو حلال
 عليه لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا في الرحم رزق له ثم اذا تولد فانتهى به الهواء للتنفس رزق واجيب بان الجنين
 ليس اية في الارض والنفوس لا ينجى رزقا لغت وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فما هو جوا بكر

فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالأمام الرازي وغيره قرروا الكلام على وجه لا يندفع بهذه الاجابة وهو انه لو لم يكن الحرام
 رزقا كان المتغذي بالحرام المحض في مدة لا يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشميرين مثلامر وقابالمأكول والثاني باطل لان
 قوله تعالى وما مزدابة في الارض الا على الله ثم قها يدل على انه تعالى متكفل بحصول جميع ما يعيش به الحيوان من المأكول
 غير ومبني هذا الاختلاف اي ان الحرام رزق عندنا المعتزلة على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
 هـ رزق الله وحده قيل من عطف الارزق على الملزوم وعندى انه عطف تفسيرى لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان
 العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستند الى الله تعالى اي منسوب اليه لا يكون قبيحا ومرتكبا لا
 يستحق الذم والعقاب فهذه مقدّمات ثلث الاول ان الرزق مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان اكل الحرام معذب ^{لله} الثانية
 ان كل ما يضاف الى الله سبحانه فلا عذاب عليه والمقدّمات الاوليان اتفق عليهما الطرفان والثالثة محل الخلاف فاثبتتها
 المعتزلة فقالوا لو كان الحرام رزقا لم يكن عليه عذاب وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب اذ ذلك لسوء مباداة
 اسبابه باختياره اي الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة فهو من هذه الحيثية قبيح وازا ساقه
 الله تعالى وبالحكمة السوق حسن والسوق قبيح لما تقر من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومزاد له الواضحة على
 ان الحرام رزق حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انا الله كتب على الشقة فلا اراني الرزق الا من وفي فاذن لي في الغنم من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى
 عليه وسلم لا اذ ذلك ولا كرامة كذبت اي عد الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزق مكان ما احل
 الله لك من حلاله ثم اراه ابن ماجه وكل من يستوفى في اي يستتم رزق نفسه خلا لا كان او حراما فاذا مات لم يبق من رزقه
 شئ لحصول التغذي بهما جميعا تغليل لكون الحرام رزقا ولا يتصور اي لا يمكن ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره
 رزقه لان ما قد ساء الله تعالى غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكل غيره والا لزم للكل والعجز تعالى عز ذلك وهذا
 وجرب وامتنع بالغير اما بمعنى الملك فلا يمتنع اي اذا فسر الرزق بالملك كما هو رأي المعتزلة فلا يمتنع ان لا يأكل انسان
 رزقه او يأكل غيره رزقه الحق عندى ان الرزق مستعمل بكل من تفسيره الاشاعرة والمعتزلة ومن الثاني قوله تعالى وما لهم
 ينفقون والحمل على مجاز المشافهة مما لا ضرورة اليه بقى ههنا بحث الشعر لم يذكره المقم والسعر بالكسر تقدير قيمة الشئ طعاما او
 غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة لانه اتفاق المتبايعين على
 ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الادخار والرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى
 وان كان له في الظاهر اسباب واقعة باختيار العباد وعن هـ

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه بالهداية في كثير من الايات كقوله تعالى
 ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف في تفسيرها فقال بعض الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال

خلق المعصية فيه بناءً على أصلهم من استناد خلق الكل إلى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين أن خلق الطاعة ينافي استحقات الثواب خلق المعصية ينافي استحقات العقاب إيه هو قبيح ونسب الهداية ببيان طريق الصواب الاضلال بوجوده العبد ضالاً إلى غير ذلك من التاويلات الباطلة قال المصنف والله تعالى يفضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة ولا هتاء عند المشاعر لأنه الخالق وحده فتكون أفعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة أو معصية وفي التقييد أي تقييد الاضلال والهداية بالمشية اشارة إلى أن ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت المعتزلة لأننا في بيان الطريق عام في حق الكل من الضالين والمهتدين فيكون التقييد ضائعاً وقد أشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إلى أن البيان عام والهداية خاصة ولا الاضلال أي اشارة إلى أنه ليس الاضلال عبارة عن وجود العبد ضالاً أو تسمية ضالاً أولت المعتزلة الاضلال بوحدة أحدها أن همزة الأفعال قد تكون لوجود المفعول على صفة كقول بعض العرب حاربناكم فما أجبنكم وساناكم فما أبخلناكم أي ما وجدناكم على صفة الجبن البخل بمعنى قوله يفضل من يشاء ويجحد على صفة الضلالة فلا يلزم أن يكون الضلالة مخلوقة تعالى ثانياً من معناه تسمية العبد ضالاً كما في قوله تعالى وجعلنا الملئكة الذين هم عباد الرحمن أناثا أي سموهم أناثا لقطعهم بانه لا قدرة لهم على جعل الحقيقي وهذا التاويل لقدماء المعتزلة فدفعنا الشارح بقوله إذا معنى لتعليق ذلك أي الوجدان التسمية بمشيئة الله تعالى أما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بكل شيء شاء ذلك أو لم يشاء وأما التسمية ففيها نظر لأنهما يصح تعليقه بالمشية ويمكن الجواب بأن قولك يسمى الله من يشاء بالاضال يفيد أن التسمية موكولة إلى محض مشيئة من غير نظر إلى وصف المسمى فيجوز أن يسمى العبد الصالح ضالاً وذلك باطل وقد يوجه بأن التسمية موقوفة على اختيار العبد الاضلال فهي مقيدة بمشيئة العبد لا بمشيئة الحق سبحانه ثالثاً ما أن الاضلال كناية عن منع الطاف المجاذبة إلى الخير وأورث عليهم أن المنع بخل فلا يجوز على أصلكم فاجابوا بأنه علم أن الطاف المجاذبة لا تنفع فيهم ويرد بأنه يلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه أنه إذا افاض الله من التذليل الاضلال ويدفعه فوات حسن المقابلة بين الهداية والاضلال خامساً أن المضل هو الشيطان ولكن نسب الفعل إلى الله تعالى مجازاً لأنه خالق الشيطان ويدفعه أنه يلزم على أصلكم أن لا يخلق الشيطان لأنكم لا تجوزون أن يخلق الله تعالى الاضلال في مكلف واحد فكيف تجوزون خلق من اضل أكثر المخلوق ثم اعترض على المشاعر بأنه لو كان الهداية خلق الطاعة لما نسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم إذ خالق عندكم غير الحق سبحانه مع أنكم تقولون رسولها وكذا لو كان الاضلال خلق المعصية لم ينسب إلى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية إلى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسبب فان من أرقام المجاز نسبة الفعل إلى السبب كقوله تعالى إذا نلت عليهم آياتهم زادتهم إيما ناً نسبت الزيادة إلى الآيات مع أنها فعل لله سبحانه لأن الآيات سببها كما يسند إلى القرآن هدى للتقين وقوله أن هذا القرآن يهدي وقد يسند الاضلال إلى الشيطان مجازاً لأنه السبب بإيقاع الوسوسة كما اسند إلى الأصنام كقوله تعالى حكاية عن إبراهيم رب انهن اضلن كثيراً من الناس والمخلص أن الاسناد إلى القرآن والأصنام مجازاً بإجماع الطرفين لأن حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور إلا من

فاعلى مختار فكذا الاستناد الى الرسول والشيطان الرحيم يكون مجازا ولما كان النقول عن كل من الاشاعة والمعتزلة في تفسير الهداية اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشاخر من الاشاعة ان الهداية عندنا خلق الاهتداء والطاعة وهذا التفسير هو المختار او روي عليهم نحو قوله تعالى ولما تمم فهدى بينهم فاستجبوا لعمى على الهدى اذ لو كان الهداية خلق الاهتداء لجر يتخلف الاهتداء عنها فاجاب بقوله مثل هذه الله تعالى فلم يحدد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز يرسل من باب اطلاق المسبب ارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى ينزل لكم من السماء سرنا اي مطرا ينبت به الحب قيل وقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا اي مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه اخر وهو انه يحتمل ان ثمره امننا ثم ارتد اوفيه انهم لم يؤمنوا قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب لخلق الطاعة لان العبد خالق لافعاله عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد صلوات الله تعالى عليه وسلم لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه صلوات الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا تبين الطريق في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ودفع اذ لا بانه لا وجه في التخصيص بمن احببت ورحبان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشية في قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء والاية نزلت في ابي طالب كان عم النبي صلوات الله عليه وسلم وهو يحب اسلامه وكان ابو طالب يريه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصبات في مدح النبي صلوات الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر كان يقول يا ابن اخي انت نبي صادق ولكني اخترت النار عل العار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمؤرخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون رآه البيهقي فشيء الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهروي مع انه تعالى او صلوات الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب دعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واودع عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب خلقه فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التشبث وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظران البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكره تفسير بعض الاشاعة وبعض المعتزلة وهذا البحث مذكور في كتب الكلام وللبعض من الفريقين تفسير اخر مشهور يخالف الاول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للتيقين فاشار اليه بقوله والمشهد ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب ارادوا الايصال بالفعل والام لم يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير يلائم التفسير الاول للاشاعة ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال بالفعل يستلزم كون الوصول بقدر الحق سبحانه اختيارا فينتافي

الثواب اجيب بان العبد عند هم يصل بقدرته واختياره وليس من الله سبحانه إلا الدلالة حتى لو لم يد لهم الحق سبحانه
لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالاً وظهير الفرق بين هذا التفسير للعتزلة والتفسير الأول للاشاعرة لان الوصول
عندهم بخلق الله سبحانه يستحيل يدونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة اول ان البلغاء
يستعملون الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى المطلوب
معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل اجاب عنه الامام بان الهدى غير الاهتداء ومقابل
الاول الاضلال وثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا بالزوم والتعدي اعتبار الوصول في اللازم يستلزم
اعتبار في التعدي وفي الاستلزام نظراً دفعه بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال
الثاني فعل فالاستلزام ظاهر روى السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانياً ان المقابل هو الضلال المبين لا
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخل في الهدى اجيب بان الكلام
مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا لا يلزم ادخال الضلال
في الهدى فاعلم ان التوصيف للتنبيه على ان الخطاب في ضلال ظاهر الا للتقييد الوجه الثاني ان الانسان يمدح بكونه
هدى كما يمدح بكونه مهتدياً والمبدول لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل لا يستحق الذم واجيب اولاً بان التمكن
من الوصول الى المطلوب فضيلة تستحق المدح ولا ينافي المذمة على عدم الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في
نفسه فضيلة عظيمة دفعه بانهم لا يفرقون في المدح بين هدى ومهتدى وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانياً بان
غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى هدى لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كلعنهم وهذا الجواب للامام ودفع تارة
بان الجواز خلاف الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال هدى الا لمن اهتدى بالاستقراء ولو كان مجازاً لزم وجود
جواز الحقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائر كثيرة الوجه الثالث
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطع فانقطع فكما ان الانقطاع لا زوم للقطع
فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احد هان الزوم في المطاوع يمنع لقولهم ارته فلم ياتم وهذا الجواب للامام ورد
اولاً بان حقيقة الايتماصير ورته مأمور او هو بهذا المعنى مطاوع ثم استعمل في الامثال مجازاً ثم صار حقيقة عرفية وهو
هذا المعنى ليس مطاوعاً ثانياً بانه نادر والحجة في اللغة بالشواذ وثالثاً بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مختاراً
لذا يلزم سقوط اختياره وثانياً اننا لم نعلم المطاوعة في هدى واهتدى لقولهم هدا فلم يهتد بانه مجاز من عدم الوصول هذا
ما وردنا لا تثميناً للخطا اطرأما الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فانه خطر القتاد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يصل الى
المطلب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل ويبدل عليه بقوله تعالى اما تمق فهدى بينهم فاستجوبوا العى على الهدى و
هذا التفسير هو التفسير الاول للعتزلة او قريب منه لانا احبب الفاضل الجيالى على تر تفسير الاول للعتزلة كما احتج به صاحب الكشاف

على صحة التفسير الثاني لهم وذا من الجواب بقى ههنا بحاث الاول ازلت ما السبب في اختلاف النقل عن الاشاعرة اجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعى المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثانى المعنى اللغوى او العرفى ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كلامى مبنى على مسئلة خلق الافعال واما الثانى فلغوى لا يدعوا اليه غرض شرعى بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للتكلم في البحث عنه لذا وافق بعض الاكابر فيه المعتزلة وعندى ان اول ما نشأ الخلاف الثانى هو من غلط الناظرين في الكشف فان الزمخشري اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازى في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة كما ان الزمخشري اختار اللاحق في الحمد لله للجنس اختار بعض المفسرين ههنا الاستغراق فزعم المتأخرون ان كون اللاحق في الحمد للجنس مذهب المعتزلة والاستغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتعلق بذلك شئ من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة هو ان الهداية الدلالة على الطريق وفي الهداية راه نمون فهو حقيقة في هذا المعنى ومجاز في الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازى وقال صاحب الكشف بالعكس قال الزجاج والراحدى موضوع للقول المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا بأس على من يعتقد احد هذه الاقوال ان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن يخرج عن القانون الا استظهر داوان دعوى التحيز يوهن اسناد كالات المستدل من اى جانب كان البحث الثالث اسناد الشارح في شرح الكشف ان الهداية متعدي بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وبالإلام ومعناه على الاول الايصال وعلى الآخرين اراءة الطريق لخواهدنا الصراط المستقيم والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي من اجبت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم في الآية وزل عن الصراط المستقيم

بسم الله الرحمن الرحيم الباعث في ان يجب ما ثبت في خبرنا للمعتزلة اختار اهل السنة بدرجة واحدة ههنا ان استحقاق بهدائه الواجب ذما كان ناقصا بنفسه مستكمل لا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا وجوب ثانياها ان الوجوب فرع الحكم ولا يحكم على الله سبحانه شئ ثالثها ان الوجوب الشرعى لم لان فرع التكليف والتكليف منه كالعلة كذا الوجوب العقلى لانه مبنى على عقلية الحسن القبح فيه عندنا نظر لان الحسن القبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققت صاحب الموانف وقد تقررت تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقيم العقل جلا يجب تنزيه الله الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف وما هو اصح للعباد فليس يوجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذهب احد ههنا للجباي قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع له في دينه يلزم ترك الواجب في مزمات كاذبا ثانياها بعض معتزلة بصرة قالوا يجب على الله تعالى ان يعرض العبد على الثواب ان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب في مزمات صغيرا ثالثها المعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح في الدين الدنيا ما معنى ما هو الاوفق بالحكمة وتبين نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب في الدارين لكونه مشتملا على حكم عظيمة وان لم يكن اصح في حق هذا الكافر هذا المذهب لا يرد عليه شئ من الفاسد التي ذكرنا ثم يوافقه كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكر

الشارح في بحث ارسال لرسول لكن الماتريديّة يفرقون في اللفظ فيقولون بعث النبي صلى الله عليه وسلم واجب من الله عليه والا
 اي لو كان اجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالفقر والاخرة اذ العدم اصح له من العذاب الدائم وان خلقه امانة طفلا
 او سلب عقله ولما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي الهداية والافاضة
 اداء للواجب وفي التنزيل بل الله يمين عليكم ان هذا لكم للايمان وشكركم واجب اجتماعا وليد عليه ان العبد محمّد ومثاب على
 الطاعات الواجبة والجواب اولا الاستحقاق ممنوع عند تابل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى اداء الواجب فعل ما يكون
 تركه محالا وعدم المنة على العباد والاستحقاق على هذا ظاهر يخرج عن اختياره اعترض عليه بان الالب يكون له منته واستحقاق
 شكر على الابن في شفقة عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع بل المنة في الحد من الاختيارية ولما كان امتثاله اي
 وضع المنة على النبي صلى الله عليه وسلم فورا امتثاله على ابي جمل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منها غاية مقدرة من
 الاصل له اذ من هبهم ان كل ما قد الحق سبحانه عليه من الاصل فهو واجب ولما كان السؤال العصمة عن الذنوب والتوفيق على
 الطاعات وكشف الضرر اي الشدة والبسط اي سوال الكثرة في النصيب والرخاء وكلمة متعلقة بالبسط اي كثرة النصيب والرخاء
 معنى اسم كان مع انه قد ثبت سوال هذه الامور عز الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم سوال
 بعضها في القرآن لان ما لم يفعله الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة تفتح اليهم
 اي فساد او محل فساد ضد المصلحة له اي لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في قدرة
 الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شيء اي لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اي بجميع ما يجب عليه
 من مصالحهم اذ لو كان شيء منها باقيا في قدرة ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدرة راته متناهية وهو محال و
 لعبي بفتح اللام والعن وسكون الميم واللام للقسم والعمر هو الحيوة مبتد محذوف الخبر اي حيائي مقسم به هذا القسم عجيب
 من الشايع فان القسم بغير الله تعالى حرام وذاتية التوجيه ان يقال اراد الالهة بخالق عمره اقلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس
 وضحي والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الخراف اي خالية باذن بالكسر مفسد هذا الاصل اي
 القاعدة اعني وجوب الاصل بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اي اظهر من دحضها واكثر من
 ذي الاخصاء ولا يعبد ان يتضمن افعالا لتفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقيه فالمعنى اظهر بعيدا من الخفاء واكثر بعيدا من الاخصاء
 وقد ذكر في شرح المقاصد مفسدة كثرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصل يخرج لابل عدم الدخول
 ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد آلاف سنة ليزيد اعمال خيرة ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي ما ناكثا لان
 طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدأ الشر والقبائح في العباد وذلك اي ظهور مفسداتهم وكثرة
 لقصور نظرهم في المعارف الالهية جمع معرفة اي لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا محال صفاته ورسوخ قياس القائب على الشاهد
 في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبهتهم اي اقوى دليلهم وهو اسم مفعول او

طرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق بشئ في ذلك في وجوب الأصلح ان تركه الأصلح يكون بخلافه وبفتحيتين
 أى جهلا لانه ان تركه مع العلم بكونه أصلح فخل او بدنه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق للمانع المراد بما هو ما يعتقده الناس
 مصالح من الصحة والنعيم والطاعة ودخول الجنة وبالمانع الحق سبحانه والحال انه قد ثبت بالأدلة القاطعة كرهه ضد الخل أى
 كره المانع وحكمة على بالعواقب أى بان عاقبة هذا الأمر خير وهذا الأمر شر يكون محض عدل وحكمة خبر ان أى اذا كان
 الشئ حق الشخص اليكم فمنعه عن رجل لا حق له فهذا المنع عدل وحكمة ولا يخل وجمل فكذا فيما نحن فيه إما كون المنع
 عدلا فلانه تعالى انما منع حق العبد اذ العبد لا يستحق شيئا بنفسه بل العطاء فضل والمنع عدل لا يخل اذ لا يخل
 هو ان يمنع الفنى حق الفقير الثابت فى مال وما كون حكمة فلانه حكيم واسرار حكمته تعالى وعلمه بالمصالح اجل اعلى وادق
 واخفى من ان تذكرها العقول القاصرة فلا يلزم من عدم معرفتها عدمها فى نفسها وملخص الجواب ان فعل الله تعالى كل
 حكمة ومصلحة وان لم نعرفها فيجب له ان يترك الأصلح فى بعض العباد لمصلحة لا يعلمها الا هو ولا حق لهذا العبد حتى يكون الترتيب
 ثم يجب ان يعلم ان هذا الجواب مبنى على تسليم لحسن البقر العقليين كما هو مذهب المعتزلة والماتريدية اما على طريق
 الاشعرى فالجواب انه لا يقهر من الله شئ وانما الاختار الشارع الاول لانه اقرب الى المعقول واخبر بعض المعتزلة بان الفعل يجب
 عند جود القدرة والداعى اليه انتفاع المانع اجيب بان هذا وجوب الفعل عنه أى لزوم صدوره عند تمام العلة ولا نزاع فيه
 انما النزاع فى وجوب الفعل عليه اى استحقاق الذم على الترتيب ثم ليت شعري الشعر بالفهم العلم وخبر ليت محدث أى ليت
 على حاصل فظاهر هذا التركيب الثمى لحصول العلم لنفسه والمطلوب منه تعريض المخالفة بان لا يعلم ما معنى وجوب الشئ
 على الله تعالى استفهام اذ ليس معناه استحقاق تارك الذم والعقاب وهو ظم لانه تعالى منزلة عن ان يذم او يعاقب اما العقاب
 فلانه غير متصل وهذا باتفاق الطرفين واما الذم فلانه المالك فله التصرف فى ملكه كما شاء وهذا مبنى على ان الحسن البقر شرعا
 لاعقليان ويؤيد بان السيد لا يملك قتل عبده والجواب ان هذا للبقر الشرعى وايضا ليس ما ليكنه كما ليكنه الحق سبحانه ولا لزوم
 صدوره عنه تعالى بحيث لا يتمكن أى لا يقدر الله سبحانه من الترتيب بناء على عدم التمكن على استلزامه أى الترتيب محالا من سببه
 او جهل او هبت او بخل وخو ذلك من النقائص لانه أى حمل الوجوب على هذا المعنى رفض لقاعدة الاختيار أى كوز الصانع
 مختارا لان عدم القدرة على ترك الفعل اضطرار وهو منزلة عز ذلك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارى البقر وقد يضم اليه
 والنقصان أى الفلسفة التى عيدها ظاهرا أى قول لا يجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل باجماع الاشاعرة والمعتزلة والمخضر
 ان للوجوب معنيين شرعى وعقلى الاول غير متصل فى الله سبحانه الثانى مذهب فلسفى فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه
 وقد تحيرت المعتزلة فى الجواب عنه على وجوه احدى ان معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترتيب فهذا معنى ثالث
 قلت وهذا الجواب مما يقول به الماتريدية ودفع بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الأصلح لاستلزامه
 المحال ان جاز بالنظر انفس فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لا شئ له على المصالح وان كان ممكنا فى نفس عندى

ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لا يجعلون للمصالح واعية الى ايجاد العالم وان كانت لازمة له بخلاف المعتزلة فان المصالح وواعية عندهم وايضا لا يخفى ان المنكر من الفلاسفة انما هو الايجاب الثاني لوجوه القدرة والاختيار وجوب الصدق والعواض لا يستلزم الايجاب كما ان تقدم علم الله تعالى بافعاله لا ينافي اختياره فيها ثانيهما ان المعنى انه يفعل البتة ولا يترك ان جانر الترك كما في العاديات فاننا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهباً في هذا الآن مع انه جائز وهذا تاويل متأخرى المعتزلة فعلى هذا ليس شيء من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الاخر كما يقول الفلاسفة وبانه لم يبق من الوجوب الا الاسم قلت لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لا شتر كما في جزم العقل بوقوعها ثالثهما ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل .

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في المعاد قال المصنف وعذاب القبر مبتدأ والخبر ثابت والاضافة بمعنى في وتبيل عذاب اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء كان الميت مقبولا ام لا وانما اضيف الى القبر نظرا على الغالب للكافرين الصريح ان عذابهم غير منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفي في بحر الكلام ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة ويومها وجميع شهر رمضان وليكفر عصاة المؤمنين قال النسفي في بحر الكلام المؤمن العاصي يعذب في قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لا يعود اليه يوم القيمة انتهى وقال السيوطي هذا يخرج الى دليل قلت السيوطي اعرف من النسفي بالاحاديث والانتفاء في الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل جبريل وميكائيل في الرقيا عن رجل يدور اسنحج فقا لا انه الرجل ياخذ القرآن فيرضه فينام عن الصلوة للكتابة يفعل به هذا الى يوم القيمة رواه البخاري نحصا البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب فمنهم الشهيد فحقن مقداره من معد يكرب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للشهيد عند الله ست خصال ينفر له في اول وقعة مزدمة ويرى مقعدا من الجنة ويجاز من عذاب القبر الحديث رواه الترمذي وعن خالد بن عرفة فروعا من قتل بطنه لم يعذب في قبره رواه ابن ماجة وعن انس فروعا من مات يوم الجمعة وفي عذاب القبر رواه ابو يعلى وعن ابن مسعود قال من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منع الله بها عذاب القبر رواه النسائي وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يكلمه الله ويريد له الجار متعلق بالعذاب والتنعيم اشارة الى ان هذا الاعتقاد الجمل كافي واما البحث عن كيفية تغيرها فغير لازم لغرض دقتة ويحتمل ان يتعلق بالتنعيم فقط رفعا للاستبعاد فان الوهم قد يستبعد من تنعيم اجزاء الميت ما لا يستبعد من تألمها كانه يحضر التنعيم في الاكل والشرب ونحوهما وهذا اى ذكر العذاب التنعيم معا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على للاقتصار على ان النصوص الواردة فيه اكثر وذلك لان الوعيد المنع في الدعرة والزجر وعلى اعمامة اهل القبر بتشديد الميم اى اكثرهم كفارة عصاة بالتعذيب بالذكر اجدل اى اليتق هذا دليل المقصرين وانما كان ما فعله المصنف اولى لان الاقتصار على احد القسمين في مواقع البيان قد يربهم نفق القسم الاخر ولان المشرع هو اعتقاد العذاب التنعيم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع البشارة والانهذار ولان التنعيم حال الانبياء عليهم السلام

والصالحين فلا ينبغي ترك ذكره وسؤال منكر ونكير منكر بفخر الكاف كما في القاموس اسم مفعول من انكره اذا لم يعرفه ونكير فاعل بمعنى مفعول اي من لا يعرفه قال الحكيم الترمذي سميا بذلك لان خلقهما لا يشبه خلق الانسان لا البهائم ولا الهوام وليس في خلقتهما انس للناظرين وزعم ابن يونس من علماء الشافعية ان اسم ملكي المومن مبشر وبشير وهما ملكان شخصان من الملائكة وقال الامام الطليبي احد عظماء الشافعية والذي يشبه ان يكون ملائكة السؤل جماعة يسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيراً فيبعث الى كل ميت اثنان منهم كما كان الموكل لكتابة عمل كل واحد منهم ملكين يدخلان القبر عقب الدفن اذ ارجع الناس عنه كما في الحديث انهما اسودا بجران اشعارهما كان اصواتهما الرعد العاصف وكان اعيانهم البرق الخاطف اما البيهقي فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه وقال السيد ابن تيمية هو احد اعظم علماء الحنفية ان للصبيان سؤالا قال القرطبي يكمل لهم العقل ويهيمون الجواب وقال الضحاك بن مزاحم يسألون عن الميثاق الذي سبق في صلب آدم عليه السلام واستدل هؤلاء بان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على صبي وقال اللهم رقه العذاب وانكره قوم لان الصبي غير مكلف وفسر الحديث بوحشة القبر قال السيوطي هو الصبي الصواب وبه افق الشيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال للنفي في بحر الكلام اطفال المومنين ليس عليهم عذاب القبر ولا سؤال منكرو ونكير وكذا الا نبياء عند البعض والصحيح خلافه قد صح انه لا سؤال لبعض صلحاء الامم فالنبي اولى فعن ابوامانة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابط في سبيل الله امن الله فنتت القبر واما الطبراني وعن ابي عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من مسلم يموت يوم الجمعة او ليلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر واما الترمذي وقال بعضهم لا يسأل النبي عليه السلام عن به ودينه بل عن حال امته وهذا غير بعيد لانه ليس فتنة ثابت كل من هذه الامور يريد تصحيح وقوع ثابت خبر اخر ثلاثة امور بان الفهمير المستكن فيه راجع الى كل واحد منها لا الى مجموعها كقول والده ورسوله احتق ان يرصوة باللائل التبعية اي المسموعة من الشائع وهي الايات والاحاديث لانها امور ممكنة غير مستحيلة اخبرها الصادق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الامر الممكن الذي اخبر به الشائع يجب الايمان به من غير تاويل واما الامر المحال فالنص لواثر فيه ما اول مصرّف عن الظاهر والنصوص الموهمة لا ثبات جسمية او جهة للواجب تعالى نحو قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانها ما ولته بالقدر وقوله الرحمن على العرش استوى فان الاستواء ما دل بالعمدة التامة والقدر القاهر لما تمكن في النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها علم ما نطقته به النصوص قال الله تعالى النار مبتدأ والخبر يعرضون عليها والضمير لال فرعون اي يحرقون بما من قولهم عرض الامير لا ساري على السيف اذا اقبلهم عند او عشيا اي اطل النهار اخر وهذا يحتمل ان يكون عبارة عن الدمام ويجوز ان يكون على حقيقة فيكون عذابهم في غير هذين الوقتين بنوع اخر غير النار عن ابي هريرة انه كان يقول في اول النهار ذهب الليل وجاء النهار عرض ال فرعون على النار في العشي جاء الليل ذهب النهار عرض ال فرعون على النار فلا يسمع صوت احد الا استعاذ بالله من النار واما البيهقي وعز الامام الاوزاعي احد اعظم السلفان رجلا ساه بعقلا على ساحل البحر فقال انما نرى طيراسا يخرج من البحر فتعوق عند العشي ايضا قال في حواصلها ان فرعون يعرضون على النار فتقرقها وتسود ريشها ثم تنعد الى اوكارها

ويوم تقوم الساعة أي القيامة سميت ساعة لأنها مع طول زمانها كساعة عند الله سبحانه إعلان بعث الموت يقع في ساعة أحد
 والظرف منصوب بمحذوف أي يقال ادخلوا قبر الأمام نافع وجمرة وحفص بقطع الهززة من الإدخال والظاب للملكة قرير
 الأكثرون بوصفها من الدخول والظاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به على الأول ومنادى على الثاني أشد العذاب عذابا
 أشد من عذابهم قبل الساعة وأشد عذاب جهنم وقال الله تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا و
 الاستدلال بها من وجهين أحدهما إلقاء التعقيب بلاهلة تأنيها لفظ الماضي يدل على سبق الإدخال على نزول الآية
 أما الجواب عن الأول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة إلى زمان الآخرة والله تعالى لم يعتد به عن الثاني بانه
 من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتأويل الحاجة إليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا أي تطهروا وأصله طلب
 التزاهة وهو التظافه عن البول وهذا بالتحريز عنه حتى لا مكان وغسل ما أصاب منه فإعادة عذاب القبر منه عامة الشيء
 بالنشديد أكثره والحديث رواه ابن أبي شيبه وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة في بلفظ تنزهوا ومن أشد ما ورد في هذا
 الباب حديث سعد بن معاذ في سيد الأنصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فوجأ روحه وفتحت له أبواب السماء ونزل
 على جنازة سبعين ألف ملك وحملت جنازته ونزل النبي صلى الله عليه وسلم في قبره وبالحيلة مناقبة كثيرة ومع ذلك ضمن
 القبر حتى اختلف أضلاع من إصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدر للسيوطي وقال عليه السلام قوله
 تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت أي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الأمر وثابت في قلوبهم على بديل
 اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد تصديق النبي عليه السلام في الحجة الدنيا أي في القبر عند سؤال منكرو
 تكبر وفي الآخرة عند سؤال الموقف وقال بعضهم في الحجة الدنيا أي عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار كثير من المؤمنين
 المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم أو هو الختم على الإيمان وفي الآخرة أي في القبر لانه أول منزل من منازل الآخرة وآخر نزل
 من منازل الدنيا فيصير اعتبار من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر أي نزلت في شأنه وهذا يعبر بالخلاص منه و
 الوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن أحوال القبر من ذكر الخاص وإرادة العام إذا قيل بدل من عذاب القبر بدل
 اشتمال له أي للميت من ربك وما دينك ومن نبئك فيقول رب الله ودينه الإسلام ونبى محمد صلى الله عليه وسلم رواه
 الأمام أحمد والبيهقي بسند صحيح عن أبي سعيد الخدري وابن حبان والحاكم عن أبي هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير
 من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر صاحب يدفن فقال ستغفر الصالحين
 وأسأل الله التثبيت فانه الآن يسأل ربه اليه في وقال عليه السلام إذا قبر الميت ما مضى مجهول بالتحقيق أي وضع في القبر
 اتاه ملكان أسودان أزرقان بتقديم الزاء المعجمة على الزاء المهملة منازعة بالضم وهي بالفارسية كبوى والمراد زرقه العين
 وهذا اللون فيها أهيب قيل العرب تصف العدو بزرقه العين لأن الروم كانوا أعدائهم وهم زرق يقال لأحد هما المنكر والآخرة
 النكير فيقول لزم ما كتبت تقول في هذا الرجل الإشارة أما لحسن النبي صلى الله عليه وسلم في الآخرة أن أوله ينكشف صوتة على

الميت والاول فخر شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني وقال الشيخ محي الدين صاحب الفتوحات ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول اي في الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسر مجهول اي يوسع له في قبرة سبعون ذراعاً في سبعين اي طولاً وعرضاً والمراد حقيقة سبعين او المبالغة والسعة وجاز في بعض الاحاديث يفسر له مد بصره اي ما يبلغه بصره ولعل هذا بتفاوت الاستخاص قد يستشكل هذا من حيث النظر العقلي فيقول يجعل الارض التي حول الحرة كالهواء في بصره وعندى انه لا دليل على استحالة كون اللحد سيعاً على الميت مع ضيقه بالنسبة الى غيره كالحال في قصر الزمان وطوله بالنسبة الى شخصين ثم ينوب له فيه فيقال له نعم اي استخرج فيقول يرجع الى اهلي فاخبرهم اي ابشرهم باذن الله تعالى غفر لي فيقولان له نعم كنومة العروس بفجر العين جديد العهد بالكاح ويطلق على الزوج والزوجة الذي لا يوقظ الا يقاظ بيد ركز ان الاحب اهل اليك وهو عرسه حتى يبعث الله من مضجعه ذلك اي لا يزال في القبر منما حتى يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقاً قال سمعت النكاح يقولون قولاً من انكار نبوته وتكذيب بينة نقلت مثله لا ادري ما هو الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التثني عليه الا لتيام فرايم آمدن فيلتئم عليه حتى يختلف اضلاع جمع ضلع بالكسر هو بالفارسية يهلو واختلاف الاضلاع ان يصير المني منها يسرى واليسر منها يعني فلا يزال فيها اي في الارض معذباً حتى يبعث الله من مضجعه ذلك راحة التردى وابن ابى الدنيا والبيهقي وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التي يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران الحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاويد والنيران بالكسر جمع نار وادرجه بلفظ الجمع بخلاف الجنة فهو يلا والحديث رواه الترمذي عن ابى سعيد والطبراني عن ابى هريرة ثم الحديث محمول على ظاهرة عند المحققين وقد شهد الرحمان والياسمين في قبو الصالحين والنار في قبو غيرهم وبالحديث الاحاديث في هذا المعنى في حال القبر وفي كثير من احوال الآخرة كالبعث والحساب والصراف والحوض والشفاعة متواترة للمعنى وان لم يبلغ احادها بمد الهمزة على افعال جمع احداي لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها احد التواتر وبينا ان تواتر الخبر اما لفظي وهو ان يكون اللفظ منقولاً بعينه كالقرآن المنقول بلفظ المتفق عليه بين الراية واما معنوي وهو ان يكون الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مراداً من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظهم مراداً بالتواتر كحج حاتم والتواتر المعنوي ايضا حجة كاللفظي فان المخبرين خبرونا بوجوب بغداد بالفاظ مختلفة افاد اليقين معناها المشتركة ثم تدوى احاديث عذاب القبر وسؤاله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء بن عازب والداري وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبد الله بن الصامت وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة وابو الدرداء والزهري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ثفرى عنهم اقوام لا يحصى عددهم وقد الف جلال الدين السيوطي احاديث القبر والآخرة في كتابين شرح الصدور في احوال القبور والبدن الساخرة في احوال الآخرة ومن وجد هماً وجد الجواب بقي ههنا

مسئلتين العلم بها وهو ضغط القبر وقد دل الحديث على انها نعم للطبع والعاصي فعزائشة رضوان الله تعالى عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان للقبر ضغط لو كان احدنا جرحا من الجرح اسعد من معانيه ^{في} اجماع عن ابى ايوب ان صبياد فن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو انك انزلت من ضمة القبر لا نلت هذا الصبي واه الطبراني بسند صحيح وقال القاسم الصنعدي لا يجن من الضغط صالح ولا طالح غير الكافر ^{يد} لم الضغط والمؤمن يضغط في اول نزوله القبر ثم يفسح قبره وقال الحكيم الترمذي ما من احد الارضية قصص من الطاعة فجدلت الضغط جزاء لذلك غير الانبياء فلا ضغط لهم وعزائشة قالت يا رسول الله انك منذ حدثتني بصوت منكروك وكبر وضغط القبر ليس ينفعني شئ قال يا عائشة ان اصوات منكروك في اسماع المؤمنين كالاغش في العين ان ضغط القبر على المؤمنين كاهل الشقيقة يشكو اليها الصلح فتغير راسه غمزا فيقاراه اليهم في وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافض بالجر عطف على المعتزلة وهم قوم يفسرون الخلفاء الثلاثة وسما بذلك لان زيد بن زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم اشرب الخمر لاختلافه و بايع الناس فجلدت عساكر بني امية يحاربونه فقال له قوم تبرأ من حب ابى بكر وعمر حتى ننصرك فقال لا تبرأ من وزيرى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفضوا اى تركوا حتى اخذته الاعداء وقتلوه وقيل سما بذلك لانهم رفضوا دين الحق لان الميت حماد بالقيصر لا حيوة له ولا ادراك تفسير الجهاد فتعذيب محال فالنصوص الناطقة به ما ولته واجاب الصالحى من المعتزلة وبعض الكرامية والامام ابن جرير الطبري من اهل السنة بان الميت يعذب بلا حيوة وقال المحققون هذه سفسطة واراد عليهم ما ترى من تسليم بعض الاجزاء لا شجارا على النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وان منهلها يهبط من خشية الله فلا يجد ان يخلق الله سبحانه في الجهاد ادراكا يكون سببا للتلذذ والثناء واجيب بانه يكون شرا حيا لا جوادا وليس الحيوة منحصرة فيمن يفعل الافعال الاغتيا سريرة والجواب ان يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء من بدن الميت او في بعضها نوعا من الادراك والحيوة مغاير لهذا النوع الحاصل قبل الموت قد ما يدرك الم العذاب اوله التنعيم وليس هذا بعجب بل قد شهدت النصوص بحياة ما تسميه حماد اقال الله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده واما تسميتهما حمادا وامواتا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا احد ادراك الالم واللذة لا يستلزم اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال اوردته المعتزلة مستدلين بقوله تعالى لا يد وقون فيها الموت الا الموت الاول اذ لم اعيد المرء في القبر يوجب ان يدق موتا ثانيا قبل البعث وحاصل الجواب ان المستلزم لاعادة الروح انما هو الحيوة الكاملة واما ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل باحدى تعلق الروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء السابعة او محبوسا في سجين شبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض وعندى في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان المرء يعاد في الجسد عند السؤال فالجواب بانكار الاعادة غير موجب قد اجاب المشاع من هذه الآية بوجوه اخر احدها ان حيوة القبر ان كانت عند السؤال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة فجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال شيخ الاسلام ابن حجر طاهر الخبير يدل على ان المرء تدخل في نصف الجسد الا على ثانياها ان الموت الحاصل بعد اعادة الروح منذ جرح في الموت الاول ثالثها ان الضمير للجنة والاستثناء تأكيد لعدم الذوق على سبيل التعليق بالحال فالمعنى لو امكن فيهم الموت الاول في الجنة لذاتوها لكن غير ممكن

فلا مروت في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يتلزم إعادة الرشح في البدن إشارة إلى فخر اشكال آخر للمعتزلة وهو ان القول بحقيقة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وبين حي وبني حاصل الجواب ان الحقيقة التي للميت ليست بحقيقة غير إعادة الرشح في الجسد إعادة كماله ولا يتلزم ان يتحرك ويضطرب من الألم او يرى أثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن الاشكال للمعتزلة وحاصله اننا نرى الميت معذباً بالحكم بعذاب سفسطة كاشية في ثلثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق في الماء البارد غير مقبول لثاني من اكل السباع اذ لو عذب بالاحراق بطونها الثالث المصلوب لا يزال في الهواء يراه ويشهده الناظر من بلا سوال وضيق مكان وعذاب حاصل للجواب ان الله تعالى على كل شيء قدير وانما لذلك الا ما خلق الله سبحانه اذراكه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن حواسنا كما كان جبريل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه لا يشعر بالحضر من ذلك وكما ان صاحب السكتة حتى ولا يدرى بحقيقته ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته بفحنتين هو الملك العظيم والود والتناء للباينة وذكر بعد الملك ترقياً في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي والملكوته العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوته ما غاب عن الحس كالملائكة والافلاك والجن وغرائب قدرته وجبروته بفحنتين مبا للفتلجبر وهو العظم لم يتبع امثال ذلك فضلاً عن الاستحالة واعلم انما كان احوال لقبرها هو ميسرة بين امر الدنيا والآخرة ولذا تسمى احوال البرزخ افردها بالذكر اى ذكرها على نسق مغاير لنسق بعد ها من احوال المحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة المحشر تفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف تقدير بها الكتاب والسنة القرآن والحديث فتكون ثابتة وصرح المصريح رحمه الله بحقيقة كل منها على حدة مع انه كان يكفي ان يقول البعث والورث والكتاب والسوال والخوض والصراف والجنة والنار حق تحقيقاً وتأكيداً واعتناء بشأنه الاعتناء كوشيدن فقال وَ الْبَعْثُ هُوَ ان يبعث الله الموتى من القبور بان يخرج اجزائهم الاصلية ويبعد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الرشح او لا وقيل هي المتكونة من المني وقيل التراب الذي يحمله الملك بالمني وفي الحديث ما من مولود الا و قد خر عليه من تراب حفرة رآه ابراهيم وقال عبدالله بن مسعود الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رآه الحكيم الترمذي وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يفترى ويقابلها الاجزاء الفضلية لها بالذات وهو الظاهر من كلام الشارح وتحقيق هذا المقام اننا نرى بدن احدنا يزيد بالسمن وينقص بالذبول مع اننا نقطع بان الشخص باقى في الحالين فهذا يدل على ان في بدن اجزاء باقية في الحالين محفوظة عن الزيادة والنقصان فافطت حقيقة هذا البدن في الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها وتعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد عظيمة بل المسلمون ايضا على متين ذراعا كادم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سياقي ثانيهما انه يجوز ان يكون لفظ الهيوية البدن هو النفس المتعلقة به لادم تغيرها بتغير البدن يمكن ان يجاب باننا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيراً ما يكون الحاكم به جاهلاً لوجود النفس حتى لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابى بن خلف الكافر جاء بعظم

رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن تدعى انشاها من العدم فهو قادر
 احياءها بعد هلاكها الى غير ذلك من النصوص القاطعة اى غير التجدد للتأويل الناطقة بحشر الاجساد وهي كثيرة من الكتاب الاحاديث
 وهذه الجاث شريفة وهي الائمة اختلاف في كيفية الافناء والاعادة على ثلاثة مذاهب الاول الافناء وتفرق اجزاء الاجسام و
 الاعادة جمعها مستدلين اولا بقصة ابراهيم عليه السلام قال رب ارفك يفتحي الموتى فامر بان ياخذ اربعة من الطير يقطع اجزاءها
 ويفرقها على الجبال ثم يدعوها فنفل فاجتمعت الاجزاء وعادت طيور او ثانيا بقصة عزير عليه السلام مر على قرية هالكة وقال كيف
 يحياها الله فامر الله تعالى ان يبعثه بعد مائة عام فراه عظام حمارة يخلق عليها اللحم ويتصل بعضها ببعض حتى قام حييا و
 ثالثا بالامر تعالى سمي الارض اليابسة ميتا وسمى انبات النبات عليها احياء لها ثم قال كذلك النشور ولا يكون الحشر على هذا
 المذهب اعادة المعدم الثاني الافناء اعدام الاجسام والبعث احياءها ثانيا مستدلين اولا بقوله تعالى كل من عليها فان ينفى وجه
 ربك وثانيا بقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهي تقرى الاستدلال بهما انه لو بقيت الاجزاء لم يصدق الكلية وثالثا لقوله هو الاول والاخر
 اذ لو بقيت الاجزاء لم يكن اخر كل شئ ولا ينبغي ان يكون الاخرية كالاولية واربعا بقوله سبحانه ناول خلق نعبد و كان ابدنا ومن
 العدم فكذلك الاعادة ثم اختلف هؤلاء في كيفية اعدام الاجسام قال امام الحرمين للجهر يحتاج في وجوه الى انواع الاعراض فاذا المر
 يخلق الله فيهن نوعا منها انعدم وقال الكعبي لا يخلق فيه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا يخلق فيه الكون فيندم وقال ابو هذيل
 الخلاف كما انه قال له كن فكان فكذلك يقول ان فيفنى وقال ابو علي الجبائي يخلق الله فيه الفناء وهو عرض فيفنى وقال لقاضي اربكر
 الخازن المختار يبغي الاجسام بلا واسطة خلق عرض اعدام خلقه الثالث التوقف وهو مروي عن امام الحرمين هو مختار الشارح في
 بعض مصنفاة واختار في هذا الكتاب المذهب الاول لعدم احتياجه الى جواز اعادة المعدم وانكوه الفلاسفة اما الطبيعيون
 منهم فمنهم من ان النفس الناطقة تقضى بالموت لانها المراجع للمعدل او الدم الصالح او الاخلاط المعتدلة او الجوارح اللطيفة الناشئة من
 القلب فليس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب واما الالهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لا تقبل الفناء والحشر
 عبارة عما يجري عليها من الفرح والنغم بعد مفارقة البدن فانها ان كانت كاسية للكمالات العلمية والعملية اتصلت بالعقول المجردة
 النورية وشرفت بقرب الحق سبحانه فخرجت بذلك ويتصور كمالاتها فرحا شديدا وذلك هو الجنة وان كانت كاسية للشوائب رعدت
 عن عالم القدس واغتمت بذلك ويتصور نقصاناتها غما عظيم وذلك هو النار زعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الاغوار والاشجار و
 الحق العيين والقصور للعدل والنيران والحيات والقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحاني تقريرا الى افهام عوام الامة
 واهل السنة يكفر منهم بذلك لان تأويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالي وصمد الشريعة
 الحنفى الى اثبات الحشر الجسماني والروحاني معا لا باس في ذلك شرعا ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معا العبارة واحدة وهذا
 احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدم اختلف العقلاء في اعادة المعدم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض
 المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسماني لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد اعدامها

واستدل المجنون بان الامكان الذاتي لا يزول ولا يصار الى محالة ويجاز انقلاب الواجب ممكنا واجبا وهذه سفسطة واستدل
 المنكر من برهنة احدها ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العدم واجيب اولا بالمعارضة وهي ان المعدوم
 يعتنع الحكم عليه بامتناع العدم لما ذكرتم واورد عليه بانه في تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجوب الموضوع بخلاف الحكم بامكان العدم فهو
 ايجابى فيستدعى عدمه اولا باننا ناول امكان العدم وبسلب الامتناع وثانيا بالانقاص وهو اننا نحكم على معدومات احكاما صادقة
 نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن سيبدل يحسن ان يتعلم وثالثا باننا لا نسلم ان المعدوم لا يقبل الاشارة العقلية فان العقل
 يشير الى اسكنده واقلطون اشارة لا شك فيها واربعا باننا نحكم على الموجودات بانه يجوز عونها بعد فناءها فلا يكون حكما على المعدوم
 الوجه الثاني انه لو لم يعد الوقت الاول فلا إعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدى والمعاد واحد
 هذا محال واجيب اولا بان الوقت ليس من الشخصات والا لكان زيد اليوم غير زيد للذى كان امس كان بهمن يار الجوسى
 تلميذ ابن سينا زعم الوقت شخصا وابن سينا ينكوه فقال له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم من جوابك لاني انا غير الذى
 باحثك وانت غير من باحثنى فسكت وعاد الى الحق وثانيا بعد تسليم إعادة الوقت الى المعاد في الوقت الاول انما يكون مبتدئ لو لم
 يكن مسبقا بحدث آخر اما اذا كان مسبقا به كان معادلا لمبتدئ وهذا الجواب الزامى والا فاعادة الوقت غير معقولة لان
 المحشورين كانوا في اوقات مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم يبطل ذاته فلا يكون موضوع الوجود للسابق واللاحق شيئا واحدا
 لعدم انخفاض الذات حال العدم واجيب بانها محفوظة في العلم الالهى فالصورة الثابتة في العلم هي الرابطة بين وجود المعاد
 وبما يصح الحكم بان هذا المعاد عين ذلك المبتدئ وبهذا يظهر جواب آخر عن الوجه الاول ايضا الوجه الرابع لو اعيد للمعدوم بعينه
 للزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يمكن التخلل الا بين المتماثلين واجيب اولا بانه في الحقيقة تخلل زمان العدم بين
 زمان الوجود ولا محال فيه ثانيا بانه يجوز التميز بين المبتدئ والمعاد بعوارض غير مشخصة مع بقاء الشخصات في الحالين فلا يلزم
 التخلل بين الشئ الواحد من كل وجه دفع بانه انما يدفع التخلل بين الشخص الماخوذ بجميع العوارض وبين نفس الماخوذة
 بجميع العوارض لا بين الذات ونفسها ولا بين الشخصات ونفسها وثالثا بانه لو تم لامتنع بقاء شخص زمانا بوجوه الشخص في
 طرفي هذا الزمان فيلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه دفع بان التخلل ما يقطع الاتصال ويقع في الوسط والشخص الباقي
 مستمر الوجود وهو امتناع إعادة المعدوم مع انك لا دليل لهم للفلاسفة عليه يعتمد به بل كل دليل لهم عليه فخذش و
 الجملة خبر لا غير خبر هو ما بينهما حال من المستكن في الخبر بالمقصود وهو البعث لانه لا يدعى الايجاد وبعد الاعداد حتى يضرنا
 امتناع إعادة المعدوم لان هرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك
 إعادة المعدوم بعينه او لم يسم اى ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل إعادة المعدوم وان سميت هوها إعادة المعدوم فلا يجاد لكم في
 التسمية فهوها ما شئتم ونظير ذلك ان عمرضى الله تعالى عنه طلب الجزية من بنى تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطى الصدقة مضاعفة
 فقال هذه جزيتكم فهوها ما شئتم وبهذا اى بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اى الفلاسفة انه لو

أكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه أى صار المأكول جزء من الأكل فان الغذاء ينقلب وما والدم ينقلب كما تنقلب الأجزاء
 أى التى صارت جزء من الأكل أما ان تغادفهما فى الأكل والمأكول معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون فى أن واحد
 موجود فى مكانين بالبدنية اذ فى احدهما فلا يكون الاخر معاد الجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسنة وذلك أى سقوط ما قالوا
 ثابت لا المعاد انما هى الأجزاء الأصلية الثابتة من اول العمر الى آخر عمره لا جميع الأجزاء على عمومها والأجزاء المأكولة تفضل
 بالضم أى زائدة فى الأكل لا أصلية فلا يلزم إعادة فى الأكل بل انما تغادف فى المأكول ان كانت اجزاء أصلية منه فان قيل
 هذا أى القدر بالبدن قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال
 بحقيقته قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل من حر ينقل فى مائة الف اربعة وثمانين من الأبدان وجزء بعضهم تعلقه ببدن الجاهل
 بل لا شجاره الا حجاره على حسب جزاء الأعمال السيئة وقد حكم اهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لا ينكارهم
 البعث لان البدن الثانى أى الاخرى ليس هو الاول أى الدنيوى لما روى فى الحديث من ان اهل الجنة جرد من كلاهما بالضم
 فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه لا شعر الزينة واهم وهو من لا حية له وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى
 الله عليه وسلم اهل الجنة جرد وحر كحلى لا يفنى شبابهم ولا يتلى ثيابهم رآه الترمذى وعن معاذ بن جبل قال يدخل الجنة جردا
 مردا متحليين بلباس ثلثين وثلاثين رآه الترمذى وقد روى فى الحديث المرفوع ان ابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام و
 ابى بكر الصديق حية فى الجنة وقال شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانى لم يعبر ولا عرف فى شئ من كتب الحديث ورأى الطبرانى بسند
 ضعيف اهل الجنة جرد من الاموسى عليه السلام فان له حية تقرب الى سرته وقال القرطبى وروى فى حق اخيه هارون ايضا وقيل فى
 حرا دم وليس شئ من ذلك ثابتا كذا فى المقاصد للامام السخاوى وان للجهنمى ضرسة مثل احد للجهنمى منسوب الى جهنم وهو
 النار اصله ببربعية القعر الضروس بالكسر السن الطاخنة أحد بضمين جبل بمدينة سمى به لترجده وانفراة عن الجبال وعن
 ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرس الكافر مثل احد غلظ جلده مسيرة ثلاث رماة مسلم اى ثلاث ليال غير فعاين
 منكبى الكافر فى النار مسيرة ثلاث ايام للراكب للمسرع رماة سلم ومن ههنا أى من اجل ان البدن الاخرى غير البدن الدنيوى قال
 من قال ما من مذهب الا للتناسخ فيه قدم راسخ قائل لقائل هو العارف جلال الدين الرمى حاشاه ان يرضى بالتناسخ ولكنه
 قال ذلك اعتراضا على من يبحث عن هذه الدقائق ولا يكل حقيقة الامر الى الحق سبحانه قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى
 مخلوقا من الاجزاء الأصلية للبدن الاول واما اذا كان مخلوقا من اجزائه لم يكن فرق بين البدنين الا فى الهيئة والتركيب ليس
 ههنا تناسخا لان الشخص من اول عمره الى آخره يتغير فى الهيئة تغيرات لا تخصى لا تناسخا اجماعا وان شئ ذلك أى تعلق الروح ببدن
 مخلوق من اجزاء البدن الاول تناسخا كذا ذلك نزاعا فى مجرد الاسم أى فى ان هذا هل يسمى تناسخا ام لا وليس النزاع فى
 الالفاظ بشئ فى امثال هذه المسئلة ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن لا من الدلائل العقلية ولا السمعية
 بل الدالة من الكتاب السنة قائمة على حقيقة سوا رضى ذلك تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انكار التناسخ هو قيام الأدلة على

بطلان اما هذه الاعادة فقد قامت الادلة على صحتها فليست من التناسخ وان سميتموها تناسخا فلا يضرنا التسمية ولا تنازعكم فيها و
 في هذا المقام ابحاث مهمة البحث الاول ذكر المتكلمون ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية وفي الحديث يجسر المتكبر ان امثال الذين
 يوم القيمة رواه الترمذي والذ النملة الصغيرة وهي اقل من الاجزاء الاصلية وفي الحديث اهل الجنة على صورة ابيهم ادم ستين
 ذراعا كما في صحيح البخاري وقد صرح عظم جسدا لكافر عظما فاحشا حتى جاء في الحديث يعظم اهل النار في النار حتى ان ما بين شحمتي اذن
 احدهم المعلق مسيرة سبعة ايام كما في المشكوة وهذا اكثر من الاجزاء الاصلية اضعا فامضا عفة والجواب اما عن المتكبرين فانهم يفتخرون
 ببعض اجزائهم تحقير الهم واما عن اهل الجنة فانه ضم اليهم اجزاء جديدة ولا اشكال في تنعيمها بل اعمل فان فضل الله سبحانه وسيع
 واما عن اهل النار فقد استشكلوا ضم الاجزاء الجديدة لانه يلزم تعذيبها بلا ذنب لهم في التخلص عن جرة احد هان عظيم انما هو بالتفاخر
 الاجزاء الاصلية واعتراض عليه ان الجوهر الفرقة لا تقبل الانتفاخر والا انقسمت واجيب بان الحق سبحانه قادر عليه عندى فيه
 بحث لان مذهبه ان انقسامها محال ثانيا ان العذاب ليس للجسد بل للروح المتعلق به فلا يلزم تعذيب غير العاصي اقول هذا
 في غاية الجحمة لكن يخالف ما عليه المشايخ من ان لكل من الروح والجسد حظا من العذاب ان قلت فما تقول في قوله تعالى كلما نفخت
 جلاهم بدلتهم جلا غير هاتلت فسر العلماء المعاصرة في الآية بوجوه منها النضج وعد من قال فضيل بن عياض الحديث والفقهاء يجعل النضج
 غير نضج ومنها تغير اللون سوادا وبياضا وهو قريب من الاول ومنها تغير الزمان بناء على اعادة المعدوم في زمان غير زمان الاول ومنها
 تغير الوضع كقولك بدلت الخاتم قطا ثانيا لانه لا يبق من الله سبحانه شئ وفيه نظرا لانه لا ندعي ان تعذيب غير العاصي محال بل نقول
 منفي سمعا ومعلوم من الضرورة الدينية رابعها ان الاجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب انما زيدت تقيحا للصورة وابلما للروح و
 الاجزاء الاصلية البحث الثاني جابر بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امر احر الشهداء عند الله في حواصل
 طير خضر تسرح في امار الجنة حيث شاءت ثم تاوي الى قناديل تحت العرش رواه مسلم وهذا شايخ اجيب بان معناه في صور طير خضر
 كما جاء في بعض الروايات فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال امر احر الشهداء عند الله كطير خضر عن ابن عمر في صور طير خضر وقال
 بعض العلماء يكون حياة الطائر برحة القائم به لا برح الشهيد بل يكون حوصلة مسكنة الرحة فتنعيمهم بواسطة تنعيم الطائر البحث
 الثالث قد ينسب الى الامام محمد الغزالي انه يجوز لتعلق الروح في الشر ببدن اخر غير بدن الاول لان المثاب المعاقب هو الروح و
 البدن كالألة ويرد عليه انه تناسخ وعندي ان هذا القول لو صح عن الامام فليست تناسخا لانه قد اشرحه ان البدن الثاني ان لم
 يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان معظم الانكار على اهل التناسخ انما هو لا تكررهم للشر زعمهم ان الدنيا لا تقنى بل لا
 يزال الامر اخر تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن
 مبتدأ ويومئذ خبره والوصفة الوزن اي الوزن الحق كائن يوم اذ نسال الامم والرسول لم يرص المحققون كون الظرف متعلقا بالوزن
 الحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا غير الوزن او الوزن في ذلك اليوم هو من
 لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاخبار بان الوزن الحق يقع في الاخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة

هذا المختص كلامهم وقال بعضهم الحق خبر لحدوث اى هو الحق وقال مكى وصاحب الباب الحق بدل من الضمير في الظرف والميزان عبارة عما يعرف به مقدار الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفية ولكن قد كشف الاحاديث عنها فهو ميزان له لسان وكفتان وتوضع الحسنات في احدى الميزان والسيئات في الاخرى فان ثقلت الحسنات نجى وان خفت هلك وعن ابن عباس قال علم الميزان مسيرة خمسين الف سنة احد كفتيه من نور والاخرى من ظلمة وهذا ان صح سندك فليس انكشاف الكفتين على اهل المحشر بعيد عن القدرة وهما مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمؤمنين لان الكفار قد جطت حسناتهم وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى فلا تقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يؤمن اعمالهم وتخفف عن ذنوبهم على حسب حسناتهم مع انها محبطة في حق دخول الجنة كتخفيف الطالب يدل عليه قوله تعالى ومن خفت من اوزنه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته فقيل يوقف على الاعراف وقيل تاج لقوله تعالى واخرين اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد ام موافق لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة واليه مرجعنا لنعلم الاول وان الجمع للتعظيم او هو جمع موزون لا ميزان الرابعة قالوا الورق اخرو قائم المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون وقال ابو المعين وهو على الصراط فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط في النار الخامسة قيل لميزان بيد الرحمن لمحدث نواس بن سميان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع اخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل لمحدث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث متشابه ينبغى السكوت عن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل في الحكم او عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين اعادة المعدوم محال وان امكن اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقيلة ولا فاعلمومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي تزن فلا اشكال لمحدث عبدالله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان جلا من امتي ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول انك ومن هذا شئ اظلك انك تكتبه لما نظون فيقول لا يارب فيقول اذلك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ثم اراه الترمذي واختصرناه واجيب بوجه اخر احدا ان الميزان ما يعرف به مقدار الاعمال من حيث القلة والكثرة اما الحقبة والثقيل فعبارة عنها ولا يخفى انه يشب تاويل المعتزلة يرجع الى انكار الميزان ثانيا قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكل بعض العقلاء بان انقلاب العرض جوهرا محال واجيب بالمنع كما ان الماهية الواحدة تكون جوهرا بحسب الوجود الخارجي وعرضا بحسب الوجود الذاتي ان تلك الاجسام من عالم المثال وهو عالم جسماني محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواهر الاعراض ويكون امثال الاعراض المعاني الغير المحسوسة اجساما في هذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته في الحديث الرحم معلقة بالوشق تقول من وصلني وصل الله ومن قطعني قطع الله ثم افرنا في جمعها رسالة واستدل السيوطي على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملكة قائلا ان عرض المعاني كالجوع والفرح لا يقل الا بجعلها اجساما ثالثا قيل ان اشخاص المكلفين تزن مستدلين بقوله عليه السلام

السلام انه لياقي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة ومحدث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال لبي صلى الله عليه وسلم اتعجبون من ذنبي ساقه وانما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في المتبصرة ولعل الاول عبارة عن الهوان والذل الثاني عن اعمال لساقين من القيام في الصلاة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض جواب عن قولهم وزنها عبت بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحانه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسأل عن اغراض افعاله بل افعال حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على زوال الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلاغرض عبت واجيب بان معنى العبت ان كان هو الثاني عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غير فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم لا شعرت على ان كون فعله معللا بالغرض محال مستدلين اولاً بانه لو فعل لغرض كان ناقصاً في ذاته واستكملت هذا الغرض وثانياً بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداءً فلا معنى لجعله غاية فيلزمكم العبت الذي فرتم منه الماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلام وهو مختار الشارح في التهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه انما قالوا بعدم لزوم الغرض لا ينفي الغرض مطلقاً لزعمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص والاجماع كما سيذكر لا يبيد بالبحرات للتصديق واجيب بالحدود والخرج عن المعاصي يفارقون المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل احسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب اجيب بان التصديق والزجر ليس غرضاً داعياً الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الزجر حكمة لا تنظم عليها اجواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلاً وعدم اطلاقنا عليها لا يوجب العبت وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلائق وقطع معذرة العصاة والكتاب اي قرعة الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل لظاهر كلمة او لمنع الغلو بدل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس هو مشتمل على القيمين معاً واعلم ان الحق سبحانه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسنة والاخر سيئة وعن الإمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل كاتب السيئات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشر اضعاف عشرة واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دع سبع ساعات لعل يسبح اربعمائة واذا عمل سيئة في المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجر او وزر قال مجاهد يكتبان حتى ائبته في مرضة قال بعضهم يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات ازالت ومع السيئات ان غلبت يؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمالهم ليقر كل واحد ما عمل نيت ذكره بعد ما نسي يعترف ودرء ظنهم اي خلفه وهذا بان يجعل يميني انا جاز العنقة ويجعل يساره الى ظهره فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اي الانسان يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا اي مكشوفاً غير مستور وهما صفتان لكتاب او الثاني حال من الضمير للنصيب ولقوله تعالى فاما من اذ كتب يمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلاً وعن عائشة قالت يا نبي الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيجاء وزنه ومن نوتش في الحساب يا عائشة يومئذ هلكت راحة احمد ههنا بحث وهو ان النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اي الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحاب اليمين وان عذبوا فمالهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض اجاب بعضهم باز العصاة المعذبين يؤتون

الكتب بأيامهم بعد الخروج من النار اجاب اخرون بان

وسكت المص عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب لان قسمة الكتاب من جملة الحساب او من مقد مائة قيل كان الا فضل ان يقال
 اكتفاء بالسؤال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالاية المذكورة في الشرح وانكوه المعترلة ونسب الكتاب بنفس
 المكلف المنقوشة باعماله الراسخة فيه زعمهم انه عيب لان الحق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما مر هو اننا لنسلم ان افعالنا تعالى
 للاغراض ولو سلم نلعل في الكتاب حكمة لا نعرفها والسؤال حق هو ان يسأل العباد عن اعمالهم قال الله تعالى فليستلن الذين رسل
 اليهم وليستلن المرسلين وقال الله تعالى وتفرغهم انهم مسئولون انقلبت فامعنى قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن نفسه انس ولا
 جان قلنا هذا بعد ما تم السؤال الحساب امر المجرمين بادخاله النار لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله يدني العبد المؤمن اى
 يقرب من جنابه الا قدس فربا لا يعرف حقيقة فيضع عليه كنف مستعار من كنف الطائر وهو جناح من عادة الطيور يستتر القفاخر
 بالجناس ويستتر عن الخلاق كيلا يخجل فيقول له اتعرف ذنبك كذا اتعرف ذنبك كذا فيقول العبد نعم اى رب اى كلمة نداء ورب
 بكسر الباء وحذف الياء حتى قرأها اى يذكره الله سبحانه وذنبه حتى جعله مقرا بذنوبه وراى ظن الرجل انه قد هلك اى يعذبه الله
 تعالى بما اظهر من ذنوبه قال سترها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسنة واما الكفار المنافقون فينادى
 بهم وللنادى هم الملائكة لهم على رؤوس الخلائق وذلك لان الصوت الفوقانى اشد ظهورا وجعل هؤلاء الذين كذبوا على ربهم بينا
 للنساء اى افتروا على ربهم الا ديان الباطلة ونسبوا الى الله سبحانه الا لعنة الله على الظالمين اى عليهم ولكن وضع الظاهر موضع
 موضع المضمر فاللهم بالنظم وكل من عصى الله سبحانه فهو ظالم لنفسه لعل المراد منها هو الكفر والشرك لقوله تعالى ان الشرك عظيم عظيم الحديث
 ثم اراه البخارى وسلم عن ابن عمر الى قوله الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكثر فعمل من الكثرة واصله الشئ الكثير جدا ثم شاع
 في الخير الكثير وسمى الشارع به ماء مباركا يشرب المؤمنون يوم القيمة وكلام الشارع مبنى على ان الحوض هو الكثر ولكن فيه خلاف العلماء قال
 عطاء في الاية الكثر حوض بكثرة وجرية وقال الجمهور متمايزان بالحوض في الحشر للحديث انى لا صد للناس عنه كما يصد الرجل ابل الناس
 عن حوضه ثم اراه مسلم اراد الكفار لا يسيل لهم الى الجنة اما الكثر ففي الجنة للحديث بيتا في الجنة اذا نابه من قال جبرئيل هذا الكثر الذى اعطاك
 ربك ثم اراه البخارى وجمع بعضهم بان منبع الكثر هو الحوض فيجوز الحكم بالاعتقاد وهذا جمع جيد لكن الاثر بالعكس ففي الحديث اعطاني الكثر
 فهر من الجنة يسيل في حوضي ذكره القاضي عياض في الشفا وفي حديث آخر يجري في الحوض ميزابان يمدانه من الجنة ثم اراه مسلم فهذا هو
 الجمع الصحيح وذكر الامام الزاهد في تفسيره ان الكثر حوض على ظهر الملك ياتي بحيث كان النبي صلى الله عليه وسلم في الحشر وفي الجنة ولكن الامام
 الزاهد لا يبالى بذكر الموضوبات بقى ههنا بحث وهو ان الكثر نفس برحمة اخر فعن مغيرة بن نوفع الاسلام كما في العين المعاني وعن عكرمة
 البسوة وعن ابن بكير عن عياض كثره الامة وعن الحسن القرآن وعن ابن عباس الخير الكثير وعن جعفر الصادق في القلب عنه شفاة
 الامة وقيل كثره المجزات وقيل كثره نعمها الامة وقيل كلمة لا اله الا الله وقيل شهيد الوحدة في الكثرة ومعرفته الكثرة بالوحدة وقد تقررت
 انه لا شك مع الاحتمال ثلاث هذه الامة لا تاتي في حديث الحوض ونهر الجنة لاينا في بعضها بعض بل الكثر هو الخير الكثير كل ما ذكر من الخير الكثير ومع

ابن جبير انه لما فسّر الكثرة في الآية بالخير الكثير قيل له يقول ناس هو غير الجنة قال هو من الخير الكثير كذا في صحيح البخاري ولقول عليه السلام
 حرقى مسيرته شهر اى ذومسانة شهر وقد روت الاحاديث في مساقاة الخوض على مقادير مختلفة والمقصود بيان سعة مقدار كالا للقيمين
 فلا تخالف وزواياه جمع زاوية وهو بالفارسية كنج وكوشه مراد اى متساوية والمراد الخوض مرة ويحتمل ان يراد انه متساوى الطول العرض
 ما رواه ابيض من اللين قال البصريون اسم التفضيل لا يشق من الالوان واللفظ الكوفيون وهو الصحيح لهذا الحديث المسند الى انصح
 العرب ومن خط النخاعة انهم لا يحتجون بامثاله ولو سمعوا من بدى لا يعرف الا بعلى ابل لا تخذوه حجة وريحه اطيب من المسك و
 كيزانه بكسر الكاف جمع كوز كجهم السماء في الكثرة والنزائية من يشرب من على ان من موصولة او يجوز على انها شرطية منها اى
 من الكيزان فلا يظن ابل مرآه البخاري وسلم عن عبد الله بن عمر بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعها لا
 ينبغي باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظن مادام في عرصات المحشر ثانياً انه يحتمل ان يكون الشرب بعدة للتدعيم لا للعطش
 بل لا ينبغي بان يكون في الجنة جمع ولا عطش لانها من العذاب والاحاديث في كثرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من
 رواها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر عائشة وفي هذا المقام بحث شريف القد وهو ان الخوض قبل الصراط او بعده
 فقال بعضهم الخوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انى لاصد الناس عنه مرآه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا
 يجاوزون الصراط ثانياً ما قوله صلى الله عليه وسلم انا فطركم على الخوض ثم شرب ومن شرب لم يظن ابل ولا يبرن على اقوام اعرفهم يعرفونى
 ثم يحال بينى وبينهم فيقال انك لا تدري ما احد ثوابك مرآه مسلم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الخوض بوجهين
 احدهما انه لا يظن ابل بعد الخوض وقد صرح ان بعض عصاة المؤمنين يقطعون من الصراط في النار واجيب اولاً بان من شرب لم يعذب
 بالنار ولو دخل النار ثانياً بان من قد دخل النار لم يشرب منه ثانياً ما حديث عائشة قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لى لم
 القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال
 فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبنى عند الخوض مرآه الترمذى وقال غريب واجيب بان الطلب
 في الامكنة المترتبة يحتمل ان يبتدأ من اول الامكنة او آخرها بل لا فضل في الطلب هو البذل ومن الاخر لا نسلا يكون فيه احتمال
 عدم الادراك بخلاف البدن ومن اول الامكنة فانه يحتمل ان يبتدأ المطلوب فلا يدرك في مكان فلهذا ملخص ما ذكره العلماء و
 الاحسن ان الورد على الخوض مرتان قبل الصراط وبعده والله سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر كبير الجيم بالفارسية بل مدد
 على متن جهنم اى على ظهره اذق من الشعر واحد من السيف قال ابو سعيد الخدري الصحابي بلغنى ان الجسر اذق من الشعر
 واحد من السيف مرآه مسلم وهذا في حكم الرفيع يعبر به اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار من الكفار بعض عصاة المؤمنين و
 انكروا المعتزلة وقالوا الصراط عبارة عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن
 صعوبة الاستقامة عليه لانه لا يمكن العبور عليه لدقته وحادته وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين لان العبور عليه مشقة شديدة
 والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكن وهو لا يقل رأى يجعلهم قادرين من العبور عليه وليهله على المؤمنين حتى ان منهم

من يجوز عليه كالبريق الخاطف الخطف السلب البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم
 كالريح الهابة أي السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع إلى غير ذلك مما ورث في
 الحديث ومنهم كالطير منهم كاجز الآبل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دوين ومنهم كالماشى فهذا حال عبس الصلحاء وأما
 غيرهم فمنهم من يرفف على اليت كالصبي بل يرى أن بعضهم يعبه على وجه ثم العابر أما يمر سالماً وأما يمر مجروحاً من شوك وكلاهما
 على جانبي الصراط ويسقط بعض المؤمنين العصاة والنار إلى أن يجيب الله سبحانه والتفصيل في كتب الحديث والجنة بحق والنار
 حق لأن الآيات والأحاديث في شأنها أشهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى الأحصاء ثم من هذا التركيب من المشكلات لأن
 ان مصدريه فيكون المعنى أشهر من الخلق وأكثر من الأحصاء ويوجه بأن المصدر يتأويل اسم الفاعل في الأول واسم المفعول في
 الثاني تمسك المنكرون هم الفلاسفة زعموا أن كل ما جاء في النصوص من ذكر الجنة والنار فهو مأول بالذرة والالم العارضين
 للعرض من تصوق كالألقا ونقصاناتها وهذا التأويل يكفرهم لأنه كإنكار النصوص بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات و
 الأرض قال الحق سبحانه وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض قال بعض المفسرين يريد بالعرض السعة قال
 بعضهم يريد مقابل الطول وعن كريب قال أرسلني عبد الله بن عباس إلى رجل من أهل الكتاب أسأله عنه فأنجز أسفار
 موسى فقال سبع سموات وسبع أرضين تضم كما تضم الثياب بعضها إلى بعض فهذا عرضها وأما طولها فلا يقدر له إلا الله سبحانه
 كذا في الدنيا المنشئ وهذا وجود الجنة الموصوفة في عالم العناصر هو ما في جوف تلك القمر فإنهم زعموا أن الأفلak والعناصر كرات
 يحيط بعضها ببعض كطبقات البصل وأن العناصر الأربعة كرات يحيط بها تلك القمر وأن الأرض أوسط الكل محال لأن عالم العناصر أصغر
 من تلك القمر الذي هو أصغر السموات وفي عالم الأفلak أو في عالم آخر خارج عنه أي عن عالم الأفلak مستلزم لجواز الخرق لأن
 المكلفين هم في جوف تلك القمر والجنة خارجة عنه فوصولهم إليها مستلزم لخرق بعض الأفلak أو كانت الجنة في الأفلak وتخرق جميع
 الأفلak أو كانت خارجة عن الأفلak ولا لتيام ذكره استلزما لآزاد واجبة مع الخرق في مباحث الكتب الحكمية وذلك لأن قولهم
 إلى الكواكب تير في الأفلak الساكنة يان تخرقها ويلتئم الخرق كبير السماء في الماء فعارضهم الحكماء بأن هذا الخرق والالتيام محال قد
 يراد بالالتيام كونها مادة الجسم آخر يحصل منها الحصول الموليد من العناصر وعلى الوجهين لا ضرورة في ذكره وهو أي خرق الفلك باطل قلنا
 هذا أي بطلان الخرق مبنى على أصلكم الفاسد أراد جنس أصولهم وأعظمها وهو أن الواجب تعالى موجب غير مختار فيجب أن يكون المعنى
 أن هذا الدليل مبنى على أصلكم الفاسد هو بطلان الخرق وقد قلنا عليه في موضع أي إبطالنا في الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث
 أن الفلاسفة استدلو على متناع الخرق بوجه واحد هو أن الفلك متحرك بالاستدارة فبغيره مبتدأ حركة مستديرة والخرق لا يمكن إلا بحركة
 مستقيمة في أجزاءه فيلزم أن يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة في أجزاءه فيلزم أن يكون فيها مبدأ حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان أحدهما
 بأننا نسلم أن فيه مبدأ حركة بل لفادرا المختار بحركته بالارادة ولو سلم أن فيه مبدأ فاختار قادراً على أعلام مبدأ المستديرة والاختيار مبدأ المستقيمة
 ثانيها أن الفلك حتى مطيع لما أوحي الله تعالى إليه للخرق في بدن الحي يثني فتعذيب للحي المطيع ينال الحكمة واجب بأننا نسلم أن كل خرق

يوجع بل لا يجاع بارادة الحق سبحانه ويدل عليه ان الغذاء يجد شفق في البدن تغريقات لا تخصى بلا ايحاء ولو سلم فيجوز ان يكون خرقا لبعض موتهما ثالثا ان الزمان مقدار حركة الفلك فلو قسد الفلك انقطع الزمان وانقطاعه محال والا لكان من متاخر اعز وجوه هذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوب الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار للحركة فان افاك افلاطون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الاعظم المحيط بجميع الانلاك فيجوز خرق غير وايضا لا نسلم ان التاخر زمني بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار للفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلما اخرجنا هذه الحركة في هذا الاصل بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجوب عالم اخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال لم ياتوا بدليل قوي وقال ابو الحسن الرضا ع قدس سره ان الله تعالى يجزئ من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض الى يوم القيمة وللحق سبحانه بعد كل مرة منها دنيا مثل دنياكم هذا وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب ميزان ويدر حل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الفاعل الثانية تكلم اهل السنة في امكان الجنة فقول على السماء الرابعة ودفع صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار فالمشهور في الشرع انها تحت الارضين وقال شارح في التهذيب الحق التوفيق هما اي الجنة والنار مخلوقتان الا ان طرف بمعنى الزمان الحالي وقيد به لان اسم المفعول مشترك بين الحال والاستقبال والمطلوب هو الاول موجو دثان تكرير وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة انهما انما مخلوقتان يوم الجزاء لنا قصة ادم وجراره واسكانها الجنة وبها ثبت وجوب النار لا قائل بالفرق واجيب بانها كانت من بسايتين الارض بالشام او العراق او بين فارس وكرمان دفع بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ووجه بانه يحتمل ان يكون على راس جبل او يراى الهبوط في التوبة قال المحققون اطبا والسلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين ينقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان اسكانها الجنة بلا سبق عمل بنا في الحكمة فشد يد البطلان لان نفس العمل غير محقق ولايمان اعظم الحسنات ولا من حرم الجنة وعلما فلا يكونها بلا عمل والآيات الظاهرة في اعدادها دليل ثان والاعداد تبارك من مثل اعدت اي الجنة للمتقين واعدت اي النار للكافرين قيل فيه بشارة لدلالة على ان الناس انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدل عن الظاهر رد الجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقيقة الوعد الوعيد كقوله نفخ في الصور وحاصل الرد انه لا ضرورة في التأويل وانما عد لنا عن الظاهر في قول نفخ في الصور للضرورة فان عورض ما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة مبثوثا والخبر نجعلها اي نخلقها للذين لا يريدون علوا اي تكبرا في الارض ولا فسادا بالكفر الظلم على لعباد والمعارضة اقامة الدليل على نقيض ما ادعاه الخصم اي ان عورض لفظ الماضي بلفظ المستقبل الدال على انها غير مخلوقة الا ان قلنا في جواب المعارضة يحتمل الحال والاستمرار على ان لا نسلم ان المضارع للاستقبال فقط كما ادعى المعارض بل يستعمل في الحال حقيقة وفي الاستمرار مجازا شاعا كقوله تعالى يسبح لله ما في السموات وفيه بحث لان احتمال الحال لا يسا عدنا كما لا يسا عدم والاستمرار مجاز فلما الف ان يقول لا ضرورة في العدل عن الظاهر الجواب انه ذكر احتمال الحال جدا ليست للخصم ثم ذكر الاستمرار الذي هو الاحتمال المساعد ارشادا الطالب للحق ولو سلم ان معارضكم تامة ودافعة

لاستدلالنا بلفظ الماضي فقصه آدم عليه السلام بقوله عن المعارض ان قلت هذه الآية كما تارض آية الاعداد فهي معارضة
لقصة آدم ايضا جيب بان الاستدلال بلفظ الماضي والسبق لكليهما ظني فاعتبر المعارضة بينهما اما قصة آدم عليه السلام فقطعية
لا يعارضها الظني واعلم ان اوضح الاجوبة عن المعارضة هو اننا لانعلم ان الجعل تام بمعنى الخلق بل هو ناقص بمعنى التملك ومن الفاظ
الهيئة جعلت الدلائل وما يقال من ان التبادر من جعل الدلائل لا يمكنه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم برجح الجنة والحل على التمكن
بالفعل عدل عن الظاهر فتحكم لا يرضاه العقل السليم ولا قدرة العباد على ان يكون الجنة قبل الوقت المعلوم وههنا بحث وهو ان الشارح
انتفى صاحب المواقف والكتفي بدليلين يشغب فيهما الخالف والوضح هو الاستدلال باجماع السلف والا حاديث البالغة مبلغ التواتر
المعنوي كاحاديث رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة ليلة المعراج واحاديث عذاب القبر ونعيم الناطقة بان الميت يكشف عليه
بلجنة والنار وما صالحا وطالحا ليتضا عف سر للمؤمن ونم الكافر قالوا اي المعتزلة وهذا الدليل الذي هاشم لو كانتا موجحة تميز لما جاز
هلاك اكل الجنة الاكل بضمين اي ما كوله من الثمار لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم وهو عدم جواز هلاكه باطل لقوله تعالى كل
شيء هالك اي فان الالهجة اذ اتته تعالى والتعبير عن الذات بالوجه شائع قلنا لا خلاف في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المأكول
منه يهلك بالاكل فعلم ان الآية متروكة الظاهر انه ليس المراد دوام كل فرد من الاكل وانما المراد الدوام بانه اذا فني منه شيء
ببدله فالمراد هو الدوام العرفي وهو عدم الانتطاع زمانا يستبد به كما يقال امر الحرب بينهم وهذا لا ينافي الهلاك لحظة اي طرفة عين
واجاب بعض المحققين بحمل الدوام على الحقيقي والاكل على نوعه الهلاك على هلاك الاشخاص وهذا بان يهلك كل شخص من
الاكل بعد وجوب مثله فيهلك الاشخاص ويدوم النوع ولا ينقطع لحظة وهذا ارفق من ذهب اهل الظواهر على ان الهلاك لا يستلزم
القضاء جواب ثان بل يكفي للخروج عن الانتفاع به وهو الاكل كقولهم هلك الطعام اذ لم يصلح للاكل والحاصل انه يجوز ان يفسد
صورة الاكل بتفريق اجزائه او بتخريبه بحيث لا يصلح للاكل ولا يفسد مادته فيكون الاكل دائما مادته مع هلاك صورته في بعض
الافاق كما اذا فرقنا تركيب السري فيكون هالك بزوال صورته وباقي بقا مادته ولو سلم ان اكلها دائم بصورتها ولا يخرج خروجه عن الانتفاع
به فيجوز ان يكون المراد لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود
الواجبي كالعدم ومن ههنا قيل الوجود بين العدميين كالظهير بين الدمين وقال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك دائما انه يهلك
ويدل على ذلك الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وكل الحكماء الممكن في نفسه ليس وبالواجب ايئس ويجعل ظاهرا معنى الحديث اصدق
كلمة قالها الشاعر كلمة لبس الاكل شيء ما خلا الله باطل مراد البخاري ومسلم وههنا وجهان اخوان للجواب احدهما ان الجنة اذا خلقت
يوم القيمة فهي شيء تدخل تحت قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فيجب هلاكها بعد خلقها يوم القيمة فالالزام مشترك واجيب
بان المراد هي الاشياء الموجودة في الدنيا فقط بقريته ان الآخرة دار البقاء ودفعه بانه تخصيص بقريته خارجية فنحن ايضا نخصه بغير
الجنة والنار بقريته الآيات والا حاديث الدالة على وجوبها مع قوله اكلها دائم ثانيها قال ابو العالية المفسر التابعي كل شيء هالك الا
ما يريد به وجهه اي كل شيء من الدنيا ضائع الا عمل الصالحين ههنا شبهتان المعتزلة الاولى خلق الجنة والنار قبل يوم الجزاء عبث قلنا بعد

تسليم القبر العقلي ان بعض السعداء كالشهداء يدخلون الجنة عقيب الموت وبعضهم ينظرون الى زهرتها ونعيمها فيجدون روحها ويفرحون
برؤية مكانهم وبعض الاشقياء يدخلون النار عقيب الموت وبعضهم ينظرون اليها ويحزنون سموها ويعتمون برؤية مكانهم كما جاز في
الاحاديث الصحيحة الثانية قال الحق سبحانه سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها عرضها اذا وقعت
في مكانها وذلك انما يمكن بعد فناءها لان تدخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السماء والارض كما صرح به في الآية الاخرى
فحي يدايد ذلك لا يستحيل ان يكون عرضها عرضها ولو بعد الفناء لا يستحال قيام عرض واحد شخصي بحلين بافتنان لا تفنيان و
لا يفنى اهلها اي دائمتان لا يطرأ اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لادائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل الجنة
والنار خالدون فيها ابدا اي في الجنة او النار الخالق فيها لا يتحقق الا بخلوها ولما كانت ههنا مظنة سوال وهوان الحكم بعدم فناءها في قوله
كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل القائل بعض اهل الجنة من انما اهلها كان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظت
تحقيقا عند لقول قيل او لقوله تملكان بحال لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم عرض عدم المستمر
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء بحال ان يراد بالهلاك عدم الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من
المبتدعة الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انهما تفنيان ويفنى
اهلهما وقد يتبدل ذلك بوجه واحد ما ان وجوه ما لا يتناهي محال اجيب بان دوامها لا يتلزم وجوه ما لا يتناهي بل كل ما يدل على
نحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيا فاعمال القوى السماوية متناهية لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من قوة مجموعها فاذا تناهت
افعال قوة نصف منها تناهت افعال قوة النصف الاخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجه كثيرة واوضحها ان فياض
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالا ثالثا ان دوام الاحراق مع الخلق سفسطة اجيب اولا باننا
نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الخلق وثانيا باننا نحيث ان يخلق الله سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يقوم بها الخلق والسندل
او ضم دليل على امكانه رابعها ان النار تفنى الرطوبات فيجب الانتهاز الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجاهل معتلها اجيب بان
القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة و
اجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في
هذا السكون الذات لا اهل الجنة والالام لا اهل النار مستدلان بان تسلسل الحركات محال ببرهان التطبيق وقد عرفت ان الدوام
لا يوجب جمود حركات غير متناهية ولو سلم لزوم الحال في السكونات لا يفي ليس عليه شبهة اي دليل ضعيف فضلا عن حجة اي
دليل قوي وهذا النفي مبني على عدم الاعتداد بالشبهات المذكورة وقد مر تركيب فضلا في بحث عذاب القبر وحاصله المبالغة في
نفي الجنة وفي هذا المقام نوائد مستطرفة الاولى تحيرت الالهام في قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا فنارهم فيها
زفير وشهيق خالدون فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد واما الذين سعدوا فنفي الجنة خالدة
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك وذكر المفسرون فيه وجوه احدى ان المستثنى في الموضعين فساق الموحدين

سعداً بالآيمان وشقوا بالعصيان فيفارقون الجنة ايام عذابهم والتابيد من مبش معين وهو دخول اهل الطاعة الجنة والتقييم لمنع الخلو فلا يمتنع اجتماع القسمين ثانيهما ان المستثنى مدة توقفهم للحساب اولبتهم في الدنيا ثالثها ان اهل النار يخرجون من النار احياناً الى الزمهرير واهل الجنة ينعمون بما يشغلهم عن الجنة وهو الرؤية رابعها الا بمعنى سوى وليس مادامت السموات والارض كناية عن التابيد بل المعنى سوى ما شاء من الزيادة الغير المتناهية على مدة لقاء السموات والارض.

بسم الله الرحمن الرحيم. الكافر في الثواب والعقاب قال المص والكبير لا مبتدأ والخبر لا يخرج قد اختلفت الروايات فيها فروي ابن عمر رضي الله عنهما هو عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما من عظماء الصحابة ونقبائهم وزهادهم واشدهم في الطاعة وقال جابر رضي الله عنه لم يكن منا احد الا مال الى الدنيا او مال الى الدنيا اليه الا ابن عمر كانت ولادته قبل الوحي بسنة واسلم مع ابيه هو صغير قد روي انه اسلم قبل ابيه لكنه لم يسمع وتوفيت ثلاث وسبعين وكان سبب وفاته ان عبد الملك بن مهران امير الوقت كان يعظم وينهى نائبه للجحار بن يوسف عن ان يرفيه فحصل للجحار فامر جلال ان يسم زوجه الرمح ويغزل في قدم ابن عمر وقت كرادح ايام الحج فومت رجلاً مات شهيد رضي الله تعالى عنه انها تسعة الشرك بالله تعالى اعتقاد شريك في الالهية او في استحقاق العبادة وقتل النفس بغير حق كحد او قصاص او ارتداد وقد في المحصنة القذف هو النسبة الى الزنا والمحصنة بالكسر والفخر المرمية العاقلة الحرة البالغة العفيفة عن الزنا من الاحصان وهو الحفظ بالكسر على انها حصلت نفسها والفخر على الله سبحانه حفظها والزنا بالقصر في لغة اهل الحجاز والمد في لغة اهل نجد والفرار عن الزحف يفتح فكون هو العسكر من زحف الصبي اذا تحرك على استه او كبتية قليلاً قليلاً لان العسكر لكثرة وتتابعه يرى من بعد كانه يتحرك قليلاً بل كانه واقف والمراد هو الفل من حرب الكفار وهذا اذا كان الكفار اقل من ضعف المسلمين والاجاز والسحر هو استعمال اسباب غير مشروعة ذات خاصية في الاضرار بل الحق كتمريض او هلاك او تفريق بين زوجين ولا يقدر عليه الا نفس شريرة ليس فيها صلاح وقال بعضهم لا يتم الا بامانة الشياطين واختلف العلماء في حكمه بعد الاتفاق على انه كبير فيقول يكفر معلوماً عاملاً قيل يكفر عاملاً فقط وقال الشيخ الامام ابو منصور المازني القول بان السحر مطلقاً كفر باطل بل الكفر منه ما كان فيه من التصديق والافترار ما من تعلل لحفظ نفسه فهو مؤمن والمختار عند الخفية ان الساحر اذا قتل فهو كطاعم الطريق يقتل عليه الذكوة والاثاث وان لم يقتل وكان سحره مشتملاً على كفر قتل عليه الذكوة فقط واما ما يستعمل المشائخ من قراءة آيات القرآن والاسماء الالهية لرفع الظالمين او لتأليف الزوجين فليس بسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين بالضم ترك طاعتها في الامور الشرعية بل قيل في الشبهات ايضاً ما في معصية الله سبحانه فلا طاعة لمخلوق المسلمين اما الكفران فلا طاعة لهما ولكن يثاب علم الاحسان اليهما كما دل عليه الاحاديث والاحاد اصله الميل ومنه لحد لغبر لانه مائل الى جانب منه ثم غلب على الميل عن الحق الى الباطل في الحرم بفختين مكة وما حولها على فراشه معلومة من الاطراف ويفسر الاحاد في الحرم تارة بالشرك وفيه بحث لانه اكبر البكائر حيث ما كان وتارة بالنظم وتارة بالمعصية مطلقاً ولذا قيل الصغيرة في الحرم كبيرة ومن ذلك كره بعض السلف الاقامة بمكة وخرج عبد الله بن عباس الصحابي رضي الله عنه عن مكة واستوطن

الطائف وقال عبد الله بن مسعود ما من بلد يواخذ العبد فيه بالإرادة قبل العمل إلا مكنه وكان عمر الخطاب يضرب الناس إذا فرغوا من الحج ويقول يا أهل اليمن مينكم ويا أهل الشام شامكم ثم حديث الشرح رواه البخاري في كتاب الآداب وابن جرير في تفسيره بسند حسن عن عبد الله بن عمر موقوفاً بلفظ أكل الربوا بدل الزنا ورفع بعض الأئمة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الشارح مبني على الرفع بقي ههنا بحث وهو ما قيل إن المصنف في التسعة غير صحيح لأنه إن أريد بالشرك مطلق الكفر فالجواب داخل في الكفر وإن أريد حقيقة الاشتراك بالله خرجت أنواع الكفر من إنكار النبوة أو الصلوة أو استئصال الحرم وتحريم الحلال أجيب باختصار الأول أن المراد بالشرك تعبد تعليم بل الكفر هو العمل به فيه نظر لأن التعليم والتعليم كبيرتان في عشر ويمكن الجواب بأن التعليم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحقيقة كما وجدناه مكتوباً على حواشي التلخيص بخط الشارح ثم المختار عندي في الجواب أن حقيقة المصنف غير مقصودة في هذا الأحاديث كما ستسمع وإذا أبوهريرة صحابياً اختلف في اسمه واسم أبيه الصحيح عبد الرحمن بن صخر الدوسي قدم من دوس في عام خيبر شهد فتحه ثم لازم للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يفارق حتى أخذ العلم الكثير وهو أكثر الصحابة رواية للحديث وقد وجدت الأحاديث المروية عنه ثمانية آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً وقيل في وجه كنيته أنه كان له هرة صغيرة ويشكل أنهم يستعملونه غير منصرف والجواب عندي أن المضاف إليه في الكنى علم حقيقة أو تقدير يات بالمدينة سنة تسع وحمين أو ثمان أو سبع أكل الربوا فنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والتحرير قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربوا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف قذف المومنات المحصنات الفافلات رواه البخاري ومسلم وعلمنا بالحديث بسند الزيادة إلى الراوي مجازاً للاختصار المعنى أنه وقع أكل الربوا زائداً على ما ذكره في الحديث الذي رواه أبوهريرة في زاد علي بن أبي طالب رضي الله عنه صاحب المناقب الرفيع الجليل السرة وشرب الخمر قال القاري الهروي في البخاري نحوه في كتاب الآداب بسند حسن عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه انتهى وهذا يدل على أنه لم يطلع على رواية علي رضي الله عنه وههنا فوائد شريفة ألا ترى جازع عبد الله بن عمر بن العاص يرفع الكبار الشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الفموس رواه البخاري
بجاء في رواية البخاري ومسلم عن أبي هريرة في رفع شهادة الزور بدل اليمين الفموس في الجملة من تتبع كتب الحديث وجد أشياء أخرى وجه المطابقة بين الأحاديث أنها ليست ناطقة بالبحر حتى يكون معنى كل حديث منها أن الكبار هذه فقط بل المراد أن هذه كبار من غير تعرض بما سواها من نفي أو إثبات أزلت تقر في الأصول أن العدد لفظ خاص للخاص يجب العمل به قلت لو سلم اطردة فلعل المراد حصص نوع من الكبار الثانية قال الشيخ الأمام أبو طالب المكي الصوفي تتبع الأحاديث فوجد ثمانية عشر شرك بالله وعز الأصرار على العصية والياس من رحمة الله وآلام من مكره وشهادة الزور قذف المحصن واليمين الفموس والتحرير وشرب الخمر وأكل مال اليتيم الربوا والزنا والوطء والقتل بلا حق والسرقة والعقوق والغار عن الجهاد وذكر الوياني أحد أصحاب الشافعي أشياء أخرى ما كمل المحرر التنوير وغصب المال وإفطار صوم رمضان بلا عدل وقطع الرحم والخيانة في الكيل والرنس وترك الصلوة متعمداً والصلوة قبل الوقت ومنع الزكوة والكذب على النبي وسب الصحابة والسكوت عن شهادة الحق بلا عدل وأخذ الرشوة والافتقار بين الزوجين والسعاية عند السلطان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه إحراق الحيوان بالنار نشؤ المرأة عن زوجها

وأهانة أهل العلم والظاهر عن المرأة وقال ابن عباس الكبار إلى سبعة أرباب من أهل البيت وقيل هي كالمفسدة
بفتح الميم مصدر مبي بمعنى الفساد مثل مفسدة شيء ما ذكر من الذنوب إلا ثلث عشرة أكثر منه فالمثل كالمسكر غير الخمر لتمامها في السكر
والأكثر لقطع الطريق مع أخذ المال فهو أكثر فساداً من السرقة كذا قال بعض الفضلاء ولا حسن عندي أن يعتبر في ذلك أجاباً للشارح
ويراد بالمفسدة قبحه عند الله سبحانه كما يبدل العقل بنظيرة وعلى هذا فالمثل كحديث خريم يرفع عدالت شهادة الزور بالاشترائك
بالله قالها ثلاث مرات رآه أبو داود ولا أكثر كحديث أبي سعيد الخدري يرفع الغيبة أشد من الزنا رآه البيهقي أن قيل لا يصدق
التعريف على المذكورات أجيب بأنه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك أن مفسدة مثل مفسدة الآخر ويصدق على الشرك أن مفسدة
أكثر من الباقي وقد يزعم أن قوله أو أكثر منه مستدل لأنه يعلم بطريق الأولى وفيه أن التصريح أولى بالتعريفات وقيل ما توعده الترتيب
والإيعاد ترسانيدن عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقوله عليه الصلوة والسلام كل
مصل في الناس رآه البخاري وسلم وقوله من جرت به خيالات لم ينظر الله اليه يوم القيمة رآه الشيخان واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لأنه
شامل لكل معصية وقيل كل معصية أصرو عليها العبد كالأصناف هو الدائم والاستمرار على الفعل والمراد هنا أن يديم على الذنب على
سبيل التحقير لقلته الخوف من عذابه كحديث أبي بكر الصديق ما صر من استغفر إن عاد في اليوم سبعين مرة رآه الترمذي في كبرى
ولو كانت معددة من الصفات وكل ما استغفر عنها في صغيرة ولو كانت معددة من الكبار ومقصود القائل أن الأصناف يجعل الصغيرة
كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليدل المعنى أن الكبيرة هي لأصنافية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل أنه يلزم
أن يكون المعصية الخالية عن الأصناف والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم أن ما أخذ هذا القول هو قول عمر بن الخطاب و
عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا صغيرة مع الأصناف ولا كبيرة مع الاستغفار كما نسب الإمام النوري إليهما وزعم بعضهم أنه مرفوع عند
في الاستنباط بحث وهو أن النصوص ناطقة بأن الاستغفار محو الذنوب صفات كبراً وكبيراً فالحق أنها قول كل ما استغفر عنها في صغيرة لا قولها
لا كبيرة مع الاستغفار فانه يحتمل محو الكبيرة راسداً وقال صاحب الكفاية إنها امران أصنافيان لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة
فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها في صغيرة وإن أضيفت إلى ما دونها في كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر ذل الذنوب أكبر منه قيل و
الصغيرة المطلقة قصد النفس بالمعصية بلا استمارة ثم لا يخفى أن القول بالأضامة مقدس من وجوه كثيرة أحدها قوله تعالى أن تجتنبوا
كباراً ما تهون عنه تكفركم سيئاتكم لأنه لا يدل على تمايزها بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبار يبدن الاجتناب عن الصغار أما
الجواب بأن المراد بالكبار أنواع الكفر فليس بمرفوض كما ستحقق ثانياً قوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبار من امتي رآه أحمد ثالثاً
قول الشاعر في عصاة الأنبياء عليهم السلام عن الكبار مطلقاً الصغار هم أهل البيت قول الفقهاء أن الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامساً
الأحاديث المذكورة في تعدد الكبار وقال الإمام النووي ذهب الجمهور من السلف والخلف إلى انقسام المعاصي إلى صغار وكبار وقد تظاهرت
على ذلك دلائل من الكتاب السنة انتهى ومنها نائفة شريفة وهي أن العلماء اتوا لا آخر في ضبط الكبار واحد عن ابن عباس كل شيء
نهي الله عنه كبيرة ومعناه ما نهي القرآن وما رآه النوري عن بخصوصه في كلام الشارع ثانياً الكبار ما نهي عنه في سورة النساء إلى قوله أن

تجتنبوا كباثر ما نهو عن ثألها ما شرع عليه لئلا لا تعجل العقوبة ذليل عظيم للجرم وفي القولين نظر لعدم اشتغالهما على بعض ما صرح الحاشية
بأنه كبيرة رابعها ما يشعر بقلّة المبالاة بالدين ولا يخفى أنه غير ضابط خامسها ما أورد عليه الشارع بالنار لأنه أشد العقوبات سادسها ما
أورد عليه بناراً وغضب الرب أو شرع عليه حد هو مروي عن ابن عباس سابعها ما علم حرمة بدليل قطعي من كتاب أو حديث متواتر
أو إجماع ثامنها ما كان عليه حد أو تعزير أو وعيد بنصر الكتاب أو السنة أو علم أن مفسد كاحدها أو أكثرها ويشعر ارتكابه بنهاون
الدين تاسعها أن الكباثر مبهمة والحكمة في إجهامها أن يجتنب المكلف عن كل ذنب كما إبهم ليلة القدر ليقوم الليالي والأسماء عظم لينذكرها
الأسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها وبالجملة المراد هنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا أن تركب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هذا هو المنزلة
بين المنزلتين كما يظن أن مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار ذلك لأنهم يقولون بخلافه في الجنة أن مات
تائباً وفي النار أن مات بلا توبة بناً ملة لزعمهم على أن الأعمال وهما أدم الطاعات والتحرر عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الإيمان
والحقيقة تنعدم بانعدام جزءها ومنه هم ان الإيمان تصديق وإقرار وعمل الكفر تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وآله فمن صدق
أقر لم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله أي العبد المؤمن في الكفر خلافاً للخوارج هم فرقة من أهل القبلة خرجوا على
أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه ذلك لأن علياً ومعاويةً حكم بينهما أبا موسى الأشعري وعمر بن العاص لم يكن للحرب
نقالت طائفة من أهل حرّة قربة عند الكوفة أن الفريقين كافران لأنهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى إن الحكم إلا لله
نقال على رضي الله عنه كذباً حق أريد بها باطل فإرسل إليهم عبد الله بن عباس ليكشف شبهتهم فأبوا إلا الخروج عليه فحاربتهم حتى
قتل أكثرهم وكانوا اثني عشر الفاد بقى قوم منهم على مذاهبهم وهم فرق كثيرة يجمعون على تكفير عثمان وعلي وعائشة وطلحة وزبير و
معاوية رضي الله عنهم وقد أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم أهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعتهم لا تنفعهم وإنهم من أهل النار
وإن علياً رضي الله تعالى عنه يقتلهم ويقتلهم فأنهم ذهبوا إلى أن تركب الكبيرة بل الصغيرة أي كافر ولا واسطة بين الإيمان والكفر
لناجوة دالة على أن صاحب الكبيرة مؤمن الأول ما يسجي في بحث الإيمان من أن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي فلا يخرج
العبد المؤمن عن الاعتصاف به إلا بما ينافيه وهو التكذيب ههنا شبهة للخوارج وهي أن ارتكاب الكبيرة تكذيب الشارع في الوعيد
فإن من اعتقد أن في هذا الأثر أفعى قتالته لم يدخل يده فيه البتة فإن أدخلها علمنا قطعاً أنه لا اعتقاد له فأجاب عنها بقوله و
يجوز الإقدام على الكبيرة مبتدأ والخبر لا ينافيه لغلبة شهوة كما في الزنا وسرقته بل أخرج أوجبة بفتح الحاء وكسر الميم تشديداً ليلاء نك وعار
دأش من باب علم أو انفة بفتحين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحققين هو مستدك وعندى الزعفران قسمين
الفضب كقتل الثائم وقسم لا يخالط كواد البنات والأول حمية والثاني انفة أو كسل بفتحين كاهل من باب علم كما في ترك الصلوة
خصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه خبر أي لا ينافي التصديق بالوعيد ذلك لأن الإقدام
إنما هو للباعث بالقوى لا نكار الوعيد بالخوف والرجاء والعزم دلائل على وجوب التصديق به نعم إذا كان الإقدام على الكبيرة بطريق

الاستحلال والاستحفاف اى بوجه يدل على انه يتقدمها حلالا او خفيفا كما فسرهما المحققون لان الاستحلال او الاستحفاف ان حلالا
 على ظاهرهما فاما عين التكذيب والكلام فاما رآته كان كفرا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو انما نجد اهل الشرع
 يحكمون بكفر من تكب بعض الكبار فاجاب بتسليم ذلك واشبات ان تلك الكبار مقرنة بعلامته التكذيب فالحكم انما هو للتكذيب
 ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارا للتكذيب اى علامة وعلم لكونه كذلك اى امارا له بالادلة الشرعية كسجى الصنم
 والقمار المصحف والقاذورات اى الخجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ففى ذلك كماله من اربابهم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام
 الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انفق على ان هذه الافعال كفر ثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وهذا اى باز الشارع
 جعلها علامات الكفر فيحل اى يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق ولا قرار يبنى ان لا يصير المؤمن موقفا لمقر المصل
 كافر اى من افعال الكفر الفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والشك ووجه الاستحلال انما الحكم بكفره لدليل عقلى حتى يرد ما قلت بل لان
 الشارع حكم بكفرا وله ان يحكم بما شاء قال القاضى عياض تكفر بكل فعل اجمع المسلمون على انه لا يصدر الا من كافر ان كان صاحبه مقر
 بالاسلام كالسجى للصنم او الشمس والقمر والنار انتهى وما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا في ان المصدق المقر للبشر لعلامات
 التكذيب يكون كافرا في الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح في موافقاته هو الثانى و
 ذهب بعض العلماء الى الاول قال في المواقف وشرح من سجد للصنم كاعطى سبيل لتعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
 بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجزى عليه احكام الكفر في الظاهر انتهى الثانى الايات والا حاديث الناطقة باطلاق
 المؤمن على العاصى لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى جمع قتيل ووجه الاستدلال ان القاتل لا
 كتب عليه القصاص هو قاتل نفس بغير حق فيكون صاحب كبرية ومع ذلك خطوبه بالايمان وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
 توبة نصوحا توبة فاللغة الرجوع وفي الشرع الرجوع من المعصية الى الطاعة وهذا هو ما خلا الاستدلال ونصوحا بفتح النون توبة للجمهور
 اى خالصته وهو صيغة مبالغة من النصوح وهو الخلو من ومنه يقال غسل ناصح اذا خلص من الشئ وقيل من نصيحة التوب هو الخياطة
 والرفواى توبة ترفوا خرق الدين من الذنوب ومنه ما روى في الحديث من اغتاب خرق ومن استغفر فاقبل من النصيحة وهو طلب
 الخير للخير اى توبة تنصح الناس وتدعوهم الى الخير لما يرون من صلاح صاحبها وقرء بعض القراء بضم النون وهو مصد بمعنى النصوح او
 النصيحة اى توبة تنصح نصوحا او ذات نصوح وفي الحديث التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعثر الى الذنب حتى ان يعثر الدين الى
 الضرع وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال هي لندم بالجنان ولا استغفار باللسان ولا تلاح بالاركان وما يقال من ان النصوح اسم
 رجل امره متشبه بالنساء كان يخدم اللهام ويدخله مع النساء ويفعل ببعضهن ما يفعل نفطنت له بعض بنات الامراء وامرت بتجريد
 نساء اللهام عن الثياب فتاب هذا الرجل الى الله حتى ستر الله عليه عيبه فلوصح لم يكن تفيير الآية وقال السيد جلال الدين البخارى للكنى
 النهدي فسر الآية به كفر لان الحق سبحانه يقول توبة نصوحا بلا ضائفة وقوله تعالى وان طائفتان ان شرطية والفعل محذوف مفسر
 بقوله اقتتلوا من المؤمنين اقتتلوا اى تحاربوا ناصحا بينهما فان بنت ظلمت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تقضى ترجع

الى الله اى الحق ووجه الاستدلال ان القتال مع المؤمنين ظل معصية وقد سمي كلام من الفريقين مؤمنين وسبب نزول الآية ان
عبد الله بن ابي كان في الجاهلية ثم سار المدينة فاسلم قومه وحمله لجد على النفاق فرب النبي صلى الله عليه وسلم يوما راكباً على حمار وهو في بلاد
من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم يدها الى الخيل فبال الحمار واصك ابن ابي النقة وقال لا تؤخنا في مجالسنا فقال عبد الله بن مسعود رضي
يقول حمزة اطيع من مسك فتنازع ابن ابي وابن مسعود فكان بينهم ضرب بالأيدي وسعف النخل فاصح النبي صلى الله عليه وسلم بينهم نزل
وكاز الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصر والمناقب وهي كثيرة الثالثة اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا
بالصلوة اى على صلوة الجنازة واختار الباء تحامياً عن التكرار للدلالة على الصان والازوم على زمات من اهل القبلة اى من يتقدم القبلة
قبلة للصلوة وهو في اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير تنبؤ
حال من فاعل مات والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ذلك المذكور من الصلوة والدعاء والاستغفار
لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكى عن بعض السلف انهم كانوا لا يحضرون جنازة بعض الفاسق قلت لعلم شاهد امنه بعض علامات الكفر او
نصد واتوجه اشباهه كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلى على زمات وعليه دين ويقول للصحابه صلوا على صاحبكم تحريصاً
للناس على اداء الدين واحتجته المقتولة على اصحاب الكبراء لا مؤمن ولا كافر بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان تركب
الكبيرة فاسق اصل الفسق الخروج ثم اشتهر في الخروج عظمة تلقى سبحانه اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او
كافر هو قول الخوارج ادمنافق وهو قول الحسن البصري من افاضل التابعين والمتهن ان يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر
المبطن وانا استبعد ذلك لانه من اوعية التفسير الحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق
في التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين في الدار الاسفل من الناس نفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق
الظاهر الباطن في خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو اد الحسن البصري وهذا الاصطلاح ايضا ما اخذ من الشريعة فعن عبد الله بن
عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا
نمت خان واذا حدث كذب واذا عاهد غدر واذا خاصم فجر رواه البخاري وسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه و
قلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كما منافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمر بن عبيد فوجع عمر الى
مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصري والجواب ان هذا احداث للقول لمخالف لما اجمع عليه السلف اللازم متعلقاً بالحق
من عدم المنزلة بين المنزلتين اى ليس هذا اخذنا بالمتفق عليه بل هو مخرق للاجماع فيكون باطلاً والظاهر ان المراد بالسلف
اصحاب الاقارب الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل في الجواب بحيث كان الحسن البصري قاتل بالمنزلة بين المنزلتين فهو مجتهد عظيم
القدر فلا جماع مع مخالفة والمختار عندي في الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلماء بوجوه اخر احد هاهنا النفاق كفر
مضمون الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهل الايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانياً ما روى ان الحسن رجع الى مذهب
اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجعه عن تسمية منافقاً لانه يوم التكفير وموافقة الخوارج ثالثها ان المراد

إجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بأنه لو ثبت لم يجز الفاسق قيل لعل الإجماع خفي عليه قلت بعيد لأنه أحد عظماء التابعين
 وأساطين المحققين الثاني أنه أي صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى فمن كان مؤمناً من كان فاسقاً جعل المؤمن مقابلاً
 للفاسق والمقابلة تدل على المغايرة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو
 مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة ولعل معنى الظرف أن هذا التشديد هو وقت
 العمل وقوله عليه السلام لا إيمان لمن لا أمانة له رواه البيهقي عن أنس بن مالك وفسر الأمانة بحفظ الوثيقة أو بالصلوة ولا كافر
 عطف على قوله ليس بمؤمن أو على مؤمن لما توارثنا أي علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن السلف شبهت بالمال المأخوذ على
 سبيل الوثيقة من الأمانة كأن لا يقتل ولا يجبر عليه أحكام المرتدين تعميم بعد تخصيص أو تفسير ويدل ثبوته في مقابر السليمان
 فثبت المنزلة بين المنزلتين والجواب أن المراد بالفاسق في الآية هو الكافر فإن الكفر من أعظم الفسوق والمطلق ينصرف إلى
 الكامل وإيضا بعد الآية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستبدون إماماً الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً مما كانوا
 يعملون وأما الذين فسقوا فإما هم النار كما أرادوا أن يخرجوا منها عبيداً فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب الذي كنتم به تكذبون فإن المكذب
 بالنار هو الكافر أيضاً سبب النزول يدل عليه هو أن الوليد بن عتبة فآخر علياً رضي الله عنه يوم بدر فقال علياً أسكت فاستقرت
 والحديث عن الحديثين حديثاً للمعارفهما معنى واضح على سبيل التعليل أي التهديد تشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي
 عطف تفسيراً عترض عليه بأنه يلزم الكذب في أخبار الشارع أجيب أولاً بالشارع أراد الإيمان الكامل لكن ترك قيد الكامل
 تحديداً فهو من معارض الكلام وثانياً بأنه من باب جعل وجود الشيء كعدمه لجوماً رويت إذ رويت ولكن الله روى والنكته في بيان
 هذا لا ينبغي بمؤمن وثالثاً بأن الوعيد قد يكون من قبيل الاستعداد لا من باب الأخبار لا يشاء لا يحتمل الصدق والكذب وأعلم
 أن العلماء في الجواب عن الحديثين وجهين أحدهما أن المراد سلب نزع الإيمان وكماله وهو تأويل البخاري صاحب الصحيح ثانيهما أنه
 محمول على الاستحلال والاستحفاف ويمكن الجواب عن حديث الأمانة أن أعظم الأمانات الإلهية الإيمان ثم لما كان في الجواب أشكال
 وهو أن النصوص تحمل على ظواهرها والعدل عن الظواهر بلا دليل للحاد إجاب بقوله بدليل الآيات والأحاديث الدالة على أن
 الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد من نعيم الدار المحيية وتشديد الراد المهمة وهو جندب بن جنادة من بني غفار
 كان من عظماء الصحابة وأقدمهم إسلاماً وكان من المهتدين على الفطرة والعاذرين الله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه
 حرمة أموال المال فوق ما يحتاج إليه وكان يشد على أغنياء الصحابة ويتأزعمهم حين فتحت عليهم بلاد فارس الروم وكثرت
 أموالهم ولذلك انتقل عن المدينة إلى الربيعة في خلافة عثمان رضي الله عنه ومات بها وفي الحديث ما أظلت للخصراء ولا قلت
 الغبراء صدق من الإذاعة رواه الترمذي لما بالفقر والتشديد أو بالكسر التخييف بالغ في السؤال عن دخول الفاسق الجنة وإن
 زنى وإن سرق علم غم النفس الإذاعة يحتمل أن يكون مقول القول قوله وإن زنى إلى آخره وإن يكون قوله وإن زنى وإن سرق
 بياناً للسؤال أو متعلقاً بالدخول فيكون مقول القول قوله على غم النفس الإذاعة قال ابن راتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليه ثوب

ابيض وهو نائم ثم اتيت وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق ثم في الرابعة على رجم انف اذ رماه البخاري ولم الرجم بالفخر التراب والرجم مثلث الرء التلطيح بالتراب يعني خاك الكوة شك
ورغم الانف عبارة عن الذل والجار متعلق بمحدث اعقلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء
على المعصية واحتجبت للخوارج على ان يرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر بقوله تعالى ومن لم يحكم بما
انزل الله فاولئك هم الكفرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل واجيب بوجه احد هان المراد بعدم الحكم عدم التصديق
لا عدم العمل ثانيه ان المراد عدم الحكم على سبيل الاستهانة ثالثا ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة
الايمان وقد يستدل على هذا بان كلمة ماكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التولية بدل
السياق ولم يحكموا بما في التورية من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو في التورية وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ووجه الاستدلال ان ضمير الفصل يقتصر الخبر على المبتدأ فيفيد انه فاسق سوى الكافر اى كل فاسق كافر
والجواب يتوقف على تمام الآية قال الله سبحانه وعاد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين
من قبلهم وليكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد خوفهم انما يعبدني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون ثم نقول وتفسيره ان الله سبحانه وعاد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما جعل بني اسرائيل
وان يثبت دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجه احد هان المحصر للبالغة وليس حقيقيا والام يكن الكافر قبل الايمان فاسقا و
انحصر الفسق في المرتد وهو خلاف الاجماع ثانيه ان المراد كفر النعمة ولذا قال بعض الكبراء من كفر بهذه النعمة قتلة عثمان رضي
الله تعالى عنه ثالثا ان المعنى هم الكاملون في الفسق ولا شك في ان الكافر كامل الفسق وقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط عن انس بسند جيد واجيب بوجه احد هان معنى الترك انكار الفرضية الثاني ان التعمد
هو الاستحلال والاستهانة الثالث انه كفر النعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليب والتهديد الخامس ان معناه قارب
الكفر كما يقال دخل البلد اذا قارب هذا تاويل الامام الغزالي السادس شرك الكفار باباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية السابع
انه خبر واحد فلا يفيد القطع للطلب والعقائد مع معارضة الاجماع وفي ان العذاب مخصص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق
كافر ووجه الاحتجاج بهذه النصوص الاجماع على ان بعض الفاسق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من
كلام موسى وهارون لفرعون وتامه انا قد ادعى اليك ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال ان تعريف المسند اليه
يحصره في المسند فالمعنى ان المذب هو المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر واجيب بوجه احد هان ان لا نسلم اطراد
القاعدة فانها مشروطة بشرط مفقودة في الآية ثانيه بعد تسليم القاعدة ان الامم للعهد اى العذاب المخلد ثالثا ان العذاب الذي يكون
بعد نعيم عظيم دائم في حكم العدم رابعها ان المحصر ادعى للمبالغة بدليل ان المصد والشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ليس

يمكن بسم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وأما قول الخوارج ان الفاسق مكذب لأنه لو اعتقد الوعيد صدق لم يذب فليس بشئ لأن
 اللذنب لا يجحد من نفسه تكذيباً بل يصدق الوعيد ويرجو العفو ويريد التوبة وقوله تعالى فأنذرتكم نارا تلقى لا يصلحها الا الاشقي الذي كذب
 وتولى لقوله تلقى بجذات احد التائبين اي تسلط به والتلقى بالفارسية زبانه زدن آتش لا يصلحها اي لا يدخلها وتقرير الاستدلال
 ان الآية نطقت بانه لا يدخل النار الا المكذب المكذب كافر واجب بوجوه احدها انه اراد بالصلى الذحل بالدوام لانه الفجر الكامل
 الثاني ان المحصر للبالغة اي كالتاسع لم يخلق الا الاشقي المكذب ويدل عليه ما ذكره المفسرون من ان المراد بالاشقي ابو جهل وامية
 ان خلف الثالث ان النار سبع طبقات بعضها اشد من بعض على حسب تفاوت الاعمال والمذكور في الآية طبقة منها كما يشير اليه تنكير النار
 وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اي الذل والعذاب يوم القيمة عليهم وتقرير الاستدلال ان الآية حصرت الخزي و
 العذاب في الكفار اجيب بوجوه احدها ان المفرد المحلى باللام لا عموم له عند علماء البيان والاصول ثانيها ان المراد بالخزي هو الكامل اي
 العذاب الا بدى ثلثها ان الخزي والعذاب الذي يقبضه في يوم ابدان حكم العدم الى غير ذلك لقوله تعالى واما الذين فسقوا فما اؤمهم
 النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون قالوا لا يدل على ان كل فاسق مخلد في
 النار الجواب ان المراد بهم الكفار والجواب عن الكل انها اي هذه النصوص متروكة الظاهر كما ذكرنا من تأويلها بالنصوص القاطعة على
 للترك على متعلقة بالقاطعة لتضمن معنى الدلالة ويجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنى النصيبات ان مرتكب الكبيرة
 ليس بكافر كما جاع عطف على النصوص المنقذة على ذلك على ما مر من النصوص واجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا
 هذا على الجواز والاستغفار للميت الفاسق ولما كان هذا منطوق اعتراض وهو انه كيف يتحقق اجماع الامة مع مخالفة الخوارج وهو من
 الامة اجاب بقوله والخوارج خارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي عما انقد عليه اجماع يحتمل وجهين احدهما
 ان اجماع قد يتحقق قبل الخوارج وقد تقر في الاصول اننا اذا انقد اجماع لم يضرب مخالفة من جاء بعد ذلك ثانيها ان المجته هو اجماع
 اهل السنة والخوارج خارجون عنهم فلا اعتداد ولا اعتبار بهم وفي كلام الشارح تنقيد للاعتبار والله تعالى لا يقدر ان يشرك به
 اقتباس من الآية ويشرك مجهول والجار مجزوم مفعول ما لم يسم فاعله وهو ما بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يقدر ان يشرك به ويقض
 ما دون ذلك لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحد من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة احد من الانبياء عليهم السلام و
 انكار فرضية الصلوة والصوم او اباحة المحرمات القطعية او الطعن في صحة القرآن الى غير ذلك من موجبات الكفر اجاب المحققون
 بان المراد بالشرك هو الكفر بل كن عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مال كل موحد الى
 الجحاة وهو قول مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبارة عن الايمان بان شرف اجزائه
 او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في ان هل
 يحسن عقلا ام لا المشهور ان كلمة هل لا يذكر لها دليل ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى ان لا يعتنع
 عقلا اذ العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شئ وانما علم عند من يدل لسمع النصوص المصرحة بخلافه

الكفار في النار وبعضهم وهم المعتزلة والذين يمتنع عقلا وكان على الشارح ان يصرح بهم ويريف دلائلهم الا ان معتزلا لا لباس فان
ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل السنة وان الثاني من حرج بالادلة ولكني اظن انه مذهب بعض الماتريديين ايضا لانهم
يوافقون المعتزلة في ان العقل قد يستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما يستقبحه العقل لا يصدر عن الحق سبحانه فلذا سكوت
الشارح عن بطلانه لان قضية الحكمة التفرقة بين المسي والمحسن اي مقتضى الحكمة الالهية هو الفرق بينهما ولو لم يعذب الكافر
او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم يكن فرق بين الكافر المؤمن واجيب بوجه اخرها انه مبني على ان التفرقة واجبة على الله سبحانه
ونحن نقول لا يجب عليه شئ ثانيها انه ليس التفرقة محصورة في تعذيب المسي بل لها وجه غير محصورة كاثابة الحسن للمسي
وكتم المسي عن رؤية الله سبحانه في الجنة او عن بعض نعيم الجنة وكدخوله النار قبل المؤمن العاصي وخرجه بعد ثلثها التفرقة
الدينية كافية من جواز قتل الكافر اخذ ماله استرقاقه رابعها انه مبني على قبح عدم التفرقة ومخالفتها الحكمة ونحن نقول يجوز
ان يكون متضمنا لحكمة خفية تجعل حسنا ولا نعرفها لا يقال قد شنع الله سبحانه على من لم يفرق بقوله ان يجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكم كيف تحكمون لانا نقول هذا دليل سمعي والكلام في الادلة العقلية والكفر نهاية في النهاية في العصيان لا يحتمل الا باحة ورافع
للمرمة اصلا بخلاف غيره من الذنوب فانها قد تباح للاكراه وقد يجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب الخمر للمدأ واما تكلم المكروه
بالكفر فليس بكفر فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة بالقهر العذاب وهذا دليل ثان واجيب بانه مبني على القبح العقلي ونحن لا نسلمه و
لو سلم فنقول نهاية الكرم قد يناسبها العفو عن نهاية الجناية وايضا دليل ثالث الكافر يتقصد حقا ولا يطلب له عفو ومغفرة فلم يكن
الحذف عنه حكمة والجواب ان عدم كونه حكمة دعوى بلا دليل ولعل لا نسب بالكرم اعطاء من لا يسئل وايضا دليل رابع هو
اعتقاد الابد لان الكافر يريد الدائم عليه لو عاش ابد فوجب جزاء الابد بخلاف سائر الذنوب فان المؤمن العاصي لا يريد
المدأ ومرة على العصيان بل يطلب ان يوفى للترية واجيب اولها باننا لا نسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالمرت وثانيها بان
قوله ينبى جزاء الابد تحكم بقى منها بحيث دهوانه ذهب شرفه من المسلمين الى ان مال الكفار الى النجاسة وهم بعض اهل
الكشف من الصوفية فمنهم من يقول يدخلون الجنة ومنهم من يقول ينقلب النار عليهم بردا وسلاما فيبتلذذون بالنار ولديغ
العقارب كالنناد اهل الجنة بالظلال ولثم الحور وطبقهم على ذلك الامام ابن تيمية المحدث المجتهد على مذهب الامام احمد بن حنبل
استدلوا على ذلك بوجه اخرها ان التعذيب الابدى لا يخرج من رحم الراحمين وهو قول بالقبح العقلي ثانيها قوله تعالى لا تقنطروا من
رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفر الرحيم واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فلما يرضه لان الاول اوكد فيجب العمل
برفع التعارض وذلك بان الحق سبحانه يعذبهم ثم يخلفهم قبل استيفاء عقوبتهم فيصدق المغفرة وعدم المغفرة ثالثها قوله عليه الصلوة
والسلام والذي نفسي بيده يأتين على جهنم زمان تصفق ابوابها وينبت في قعرها الخرجير قال ابن تيمية صحيح السند اجابوا عن ايات
الظن بانها مأولة بالملك الطويل ومن اشهر التاكليد بهذا هو الشيخ محي الدين بن عربي صاحب الفتوحات المكية والجهنم ينكر ذلك
منه اشد الانكار فيكونه عليك بالكفر عن طعن في الاعتقاد بخلاف عذاب الكفار على طبق الاجماع فالتشاذق تاكلا بالذنب لله الهاد

على الصواب ويغفر ما دون ذلك أي ما سوى الشرك لمن يشاء من الصغار والكبار مع التوبة وبدونها التوبة هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود إليهم و زاد بعضهم الاعتقاد بانها تحو المعصية في ثلاثة اركان ويجب ان يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث احدث الامراض ليس بتوبة وهما اختلافات الاول ان جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفي قوله تبت وقال بعضهم يكفي العلم بانه اساء والعزم على عدم العود الثاني التوبة واجبة عندنا سمعنا لقوله تعالى توبوا الى الله وهذا المعتزلة عقلا لان دفع الضرر الثالث قبول التوبة فصل عندنا وواجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابع وجوبها على الفؤ عندهم حتى ان اثم تاركها يتضاعف كل ساعة فزعموا ان تاخيرها ساعة معصية ان يجب التوبة عنها وساعتين اربع وثلاث ساعات ستة واربع ساعات ثمان للحامس شرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلا لبعض المعتزلة السادس عدم العود الى الذنب ليس بشرط عندنا خلا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لانه تكليف ما لا يطاق خلا لبعض المعتزلة واما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجب جمهورنا لان الصحابة كما نوايدكرون امور الجاهلية ولا يجتنبون توبة خلا للقاضي منا والجبائي من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلا لابي هاشم من المعتزلة التاسع يجزئ التوبة على الاجمال عندنا خلا لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل العاشر هل يجزئ التوبة الموقته وهو ان يعزم على عدم العود سنة مثلا لبعض الاشاعرة على حوازا والصحيح عدم الجواز والمعتزلة تقولان الحادي عشر هل يقبل توبة من حضر الموت والصحيح ما في الحديث ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغتر غرارة الترمذي اما ايمان الياس فلا يقبل هو حين يشاهد الكافر النارقيل موته ولذا لم يقبل ايمان فرعون فيه خلاف للشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مومنا الثاني عشر العاشر اذا انقطع قدرته على المعصية كالزنا اذا قطعت مذكورة فهل يصح توبته منع ابو هاشم المعتزلي والاشاعرة على صحتها واستيفاء مباحث التوبة في كتابنا سدة المنتهى ثم قول الشارح مع التوبة وبدونها محل بحث لانه يفيد ان مغفرة التائب في مشيئة الله سبحانه فان شاء غفره وان شاء لم يغفره والمذهب انه يجزئ بما واجبه بانه ليس معنى المشيئة هنا تجوز الطرفين بل ان المغفرة واقع بارادته وفيه نظر خلا للمعتزلة فانهم زعموا انه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوتها في ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقبسة من الآية الشريفة وهي قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اشارة الى ان هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض الحشيين كان عليه ان يقول وفي تقرير الحكمين لان قوله والله لا يغفر ان يشرك به ايضا اقتباس اجيب بانه لم يفعل ذلك لان نسخ المتن مختلف في تقرير الحكم السابق فقد وقع في بعضها والله لا يغفر الشرك ولا يبعد ان يقر انه اراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم ان هذا الآية من اقوى دلائل اهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لانهما نص في التفرقة بين الشرك وما دونه بان الاول لا يغفر والثاني يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين انه لا فرق بينهما مع التوبة لانهما مغفوران فثبت ان هذا الفرق هو عند عدم التوبة واجاب عنه المعتزلة بان الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفر الشرك بلا توبة ولا يغفر ما دونه مع توبته لمن يشاء فاعترض عليهم بوجه واحد هان اختراع لقيد من متضادين من غير لانه في اللفظ عليهما وهذا محل

بإزالة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه زعم ان قوله لمن يشاء لكل من المجتدين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر
 الا شرارك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانياً ان قولهم يغفر ما دون
 الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مدحهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشيئة ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب
 يؤكد المشيئة فكيف ينافي ودفع بان التقييد بالمشيئة ينفي الحكم عن غير التقييد ثالثاً ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعاً و
 ترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزمكم المساواة بينهما مع ان الآية نص في عدم المساواة وبالجمله هذه الآية شديدة
 على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان مساواتهم لا تفرقها وهذه جرأة
 عظيمة على الله سبحانه والآيات والأحاديث في هذا المعنى اى مغفرة غير الشرك ولو كيرة غير التائب كثيرة لقوله ثم لا تقنطوا من
 رحمت الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً ففى شاملة للصغار والكبار مع التوبة وبدونها وقوله ان بك لذ ومغفرة للناس على ظلمهم عن
 ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم انى ذوقه على مغفرة الذنوب غفرت له ولا ابالى ما لم يشرك به شيئاً رآه في
 شرح السنة والمعتزلة يخصونها اى الآيات والأحاديث بالصغار لمن اجتنب الكبار والكبار المقررة بالتوبة واوثر عليهم ان عدم
 آيات الرعيد ليس اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعد حتى اطلقتم الرعيد وخصصتم الوعد زعم بعض الحثين ان ارجاع الضمير
 الى الآيات والأحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة ذلك لان هذا التخصيص لا يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
 ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف لا ينافي قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تنتم الشرك ايضا فلا معنى
 للفرق انتهى وعندى فيه بحث اما اولاً فلان المعتزلة قد خصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها لا يصح لتلك
 الوجوه كما تلوناك عليك وفصل شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادرة عن المعتزلة وان كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات
 الأحاديث صحيح واما ثانياً فلان الضمير لا يقتضى اشتمال كل آية وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والأحاديث يكفي في صحة القول
 نحو من فلان قتلوا واما ثالثاً فلان قيل من ان تخصيص المغفرة يقتضى تخصيص النصوص فلا فرق ودفع بانهم يتركون آيات المشيئة
 على عمومها ويقولون ان من تعلق بهم المشيئة هم اصحاب الصغار والكبار المقررة بالتوبة ويخصونها بالمشيئة وهما كقوله تعالى انه
 كان عفواً رحيماً وقوله غافر الذنب باصحاب الصغار والكبار التائب فهم يخصون المغفرة ولا يخصون جميع نصوصها وعندى
 ان هذا تكلف القول بعدم تخصيصهم آيات المشيئة تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعنى
 صاحب الصغار والكبار والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فافهم وانصف وتمسكوا بوجه
 احدها الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جهنم وقوله عليه
 الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مد من الخمر والعاق والديوث سراه احمد وجه التمسك ان المغفرة تتلزم كذاها و
 الجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب حاصل الجواب اننا لا نسلم عموم هذه الآيات والأحاديث بل المراد منها
 بعض العصاة وهم الكفار بعض فاسق المؤمنين وزعم بعض الحثين فى معنى البقرة اننا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل المراد منها الكفار

وفيه بحث لأن نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجماعهم خلاف النصوص والاجماع وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب فمستطردا
 وذلك لأن المعتزلة تمسك بنصوص الوعيد علم انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومن ههنا يستلزم ان لا يجب على الله سبحانه
 شيء فاجاب عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه ولا تدل على ان هذا الكلام بهذا الجواب والا فلا تركه لانه
 محل وعندى ان سبب ذكره التاهل في اخذ عبارة الموافقة هي هكذا اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين
 الاول انه تعالى اوعده بالعقاب فلم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان نية وقوع العقاب ثابته وجوبه
 انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فيخص للذنوب المغفورة عن عمومات الوعيد جواب ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد
 فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقبينة التخصيص نصوص العفو اقلت العموم والنصوص متناهيان فكيف يجتمعان قلت
 الثاني انما هو بين العموم والنصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيح ان عموم الحكم هو الكلية فكل كافر معذب بالنصوص هو الجزئية نحو
 بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي لقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير خص من
 ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يتلوه اذا التخصيص كالاتثناء والاستثناء الامن الحكم الكلي ان قلت
 ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع للعموم قلت النصوص على الجواب الاول تضاد جزئية وعلى الثاني كلية وزعم
 بعضهم اى بعض اهل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح في
 الوعيد لطف محمد فان السلطان اذا غضب على الجرم واوعد بالقتل ثم عفا عنه كان محمدا على العفو وهذا مذهب الصوفية ايضا وقال
 قائلهم شيع وعرض الكرم وان تاجر نارا بكذا خازنك ليس فيسواه والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اى كيف يعبر الخلف
 وقيل اى كيف لا يكون المحققون على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول الدائم للجنس او العهد بارادة الوعيد لدى
 اى عندى وهذا مما يقول الحق سبحانه يوم القيامة للكفار قاتلوا طائفتهم وتماهه قال لا تخصموا لدى وقد تمت اليكم بالوعيد ما يبذل القول الذى
 وما انا بظالم للعبيد واجيب اولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يعيد من كرمه ان يعلقه بالمشية وانما
 يصححها بالتدبير بها العاصي اما اذا اخبر بالوعد فاللائق بحاله الايفاء والاجازة وقال في قوة القلوب رؤينا عن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو بمنزلة ومن اوعده على عمله عقابا فهو فيه بالخيار ثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتحذير لا
 اجازة ولا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب بقى ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف منه
 فنقول ترك ثواب الجنة ايضا كذلك لدرجته في عموم النصوص الواردة في الثواب ادخال الجنة فجعل الاول خلقا لا الثاني تحكيم والقول
 بحسب حسنة باطل الثاني ان الذنب اذا علم انه لا يعاقب على الذنب كان ذلك اى ما يوجب علمه بعدم العقاب تقرير اى اثباتا له على
 الذنب وانما اى بعثا وتهيبا وهو بالفارسية برايكختن للغير عليه اى لغير الذنب على الذنب وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل لا الحكمة في
 ارسال الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد تسليم الحسن والقيم العقليين ان محرم جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان
 الظن هو الادراك الراجح ولا يترجح العفو مجرد جواز فضلا عن العلم اى اليقين كيف اى كيف يوجب الظن والعلم بعدم العقاب والعمومات

اى النصوص العامة الواردة في الوعيد المقرنة بغاية من التهديد اى التخويف ترجح خبر لقوله والموافات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة
 الى كل واحد من العصاة وكفى به زاجرا بارزاً زائداً والضمير المحمدر فاعل كفى وزاجراً حال او تميز اى كفى ترجح الوقوع زاجراً للذنب فان العاقل
 يجترع عن الطريق الذى عليه السبيل وان كانت السلامة جائرة وقد يزعم ان ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم
 لان مذهبهم القطع بالعذاب اقللت قد ذكرنا ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب ان لا يبلغ الخوف
 الى حد القنوط والرجاء الى حد الاسترسال في الذنوب والا من عن العذاب واما ان غلب احد هما بلا اطرط نظر الى نصوص الوعيد
 او المغفرة فلا بأس واختار الامام حجة الاسلام غلبة الخوف في الحيوة والرجاء عند الممات ويجوز العقاب على الصغيرة اى لا يلزم
 لا يمتنع فهذا دعوى ان كما قالوا الظاهر الاكفاء على الثانية لانها محل الخلاف مع المعتزلة والاولى جمعة عليها وبقول العفوسواء اجتنب
 مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها اى الصغيرة تحت قوله تعالى وينفرد ما دون ذلك اى ما سوى الشرك لمن يشاء دليل على كتمان الدعويين لان
 التعليق بالمشية ينفي اللزوم والامتناع وايضا يلزم عقابهم لم يجعل ما دون الشرك مقابلاً للشرك لاستلزامها في لزوم العقاب ولقوله تعالى
 ووضع الكتاب فترى الجحيمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدنا
 عملنا خسراناً ولا يظلم ربك احداً اى وضع صحائف الاعمال في ايدي الناس ليقرئها مشفقين خائفين يا ويلتنا كلمة تأسف لا يغادر ولا يترك
 احصاها حفظها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة كما يدل عليه جزم الجحيم ونحوه من احصاء صفات وكبارته وذكر السؤال استطرادى
 ويمكن ان يراد سؤال المناقشة المستلزم للعذاب والمجازاة بمعنى الجزاء وكثيرا ما يستعمل المفاعلة بجانب واحد ثم الظاهر ان الآية دليل على
 الدعوى الثانية واراد على التاخر ان كوز الاحصاء للمجازاة يوجب لزوم العقاب فيبطل الدعوى الاولى قلنا معنى كلامه ان الاحصاء انما
 يكون فيما ينبغي المجازاة عليه ويمكن ان يجاب بان الغاية لا تستلزم للمعيا كقولك صنعت السرير للجائوس مع انك لم تجلس عليه قط و
 بهذا نسر بعضهم قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدن واعلم انه ذكر بعض الفضلاء ان الآية دليل على الدعوى الاولى وتقريرا
 ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى والا لوجب العقاب بعد التوبة مع انه خلاف الاجماع وبطل نحو السيئات بالחסنات مع انه
 ثابت بقوله تعالى الحسنات ينهين السيئات واذا لم يقع المجازاة على كل ما يحصى لم يكن العقاب على الصغيرة لازماً وهو المدعى عند
 فيه نظراً لمبنى على ان الذنب الذى يحاه التوبة او الحسنات يبقى مكتوباً في الصحف لان المراد بالاحصاء في الآية هو الاحصاء الباقي الى
 قرعة الصحف بقی في هذا المقام بحث وهو ان بعض المدعين زعم ان الثابت بالآيتين هو الدعوى الاولى التي لا يخالف فيها الا الثانية
 التي هي محل النزاع ناشئة من التاخر بما لا يعنى وترك ما يعنى اما الآية الاولى فللتخصم ان يقول ان من شاء الله مغفرتهم اصحاب الصفات
 المحتبون عن الكبار واما الآية الثانية فللتخصم ان يقول لا يقع المجازاة على كل ما يحصى بل على ما بقى استحقاقه بعد مقابلة الحسنات
 والسيئات واجتناب الكبيرة لا يبطل استحقاق الصغيرة وعندنا في نظرنا لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى تدغم فيها
 المشية في كل ذنب غير الشرك فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف الجحيم على احصاء صفات وكبارته وحضوا اعمالهم
 ونفى الظلم في محازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من

دليل الى غير ذلك من الآيات والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوء فيجزه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن ار ضح ما يدل عليه
ضبط القبر سعد بن معاذ الا نصارى من تطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة وذهب بعض المعتزلة قيد البعض لان جهنم
على انه لا يجزى العقاب على الصغيرة مطلقا لان الكافر صاحب الكبيرة مخلد في النار بسبب الكفرة الكبيرة وغيرها مخلد في الجنة بلا عذاب الى
انه اى تركب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يتمتع عقلا بل بمعنى انه لا يجزى ان يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا
يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم ذنوبكم ونغفر لكم سيئاتكم اعصاؤكم كفرية تقريضة المقابلة واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفرة الكاملة وقد تقر بان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة الباصرة عنه وجميع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب
لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر الجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر الزندقة فيكون
كبائر من هذه الميثية وان كان الكل ملته واحدة في الحكم اعتدل رخص مخالفة الفقهاء فانهم قالوا الكفرة ملته واحدة ولذا يرث النصارى من
اخيه اليهودي مع اختلاف الدين يمنع التوارث وحاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشترائك انواع في الحكم لا ينافي تعدد
ولذا جمع الظلمة في قوله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات
او بالنظر الى فريدة القائمة بافراد الخاطئين ككفر ابي جهل وكفر امية وكفر ابي لهب مثلا على ما تمهد اى ثبتت من ان مقابلة الجمع بالجمع
تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب القوم دوابهم وليس شيابهم فان معنى ان كل واحد منهم ركب ابنته وليس ثوبه بمعنى الآية
ان يجتنب كل واحد منكم كفرا تكفريته ان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون المؤمن مغفورا الذنوب كلها وهذا مذهب المرجئة القائلين
بانه لا يضر مع الايمان معصية وهذا اعظم فساد امن مذهب المعتزلة اجيب بوجوه احد هان المراد هي السيئات التي قبل الكفر وفي
الحديث الاسلام يهدم ما كان قبله من اهل اسلام ثانياه ان التكفير مقيد بالمشية كقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوله بشركه به يعفر ما دون ذلك لمن يشاء
وادرج عليه انك اذا اقيدت بالمشية فلا حاجة الى حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لا فائدة في تعليق التكفير بالاجتناب اذ يجوز
مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايض ثانياه ان المعنى نكفر عنكم سيئاتكم بالتوبة ولا شك في ان التوبة انما تكفر ذنوب المؤمن لا الكافر
ولنا في هذا المقام كلام شريف وهو ان تفسير الآية بما ذكره الشارح تكلف ولا حسن للمطابق للاثر وهو ان المراد بالكبائر ضد الصغائر وتكفير
السيئات هو اسقاط الصغائر بالطاعات فمن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة والجمعة ورمضان
الرمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر اه مسلم وعن عثمان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من امر مسلم
يحضر صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة اه مسلم وعنه ابن
مسعود ان رجلا اصاب من امرة قبله فاقى النبي صلى الله عليه وسلم فاجره فانزل الله تعالى واقم الصلوة لعلها تكون لك ذكرا البليل ان
الحسنات يذ من السيئات فقال الرجل يا رسول الله الى هذا قال بجميع امتي كلهم اه البخارى ومسلم والاحاديث في هذا الباب
كثيرة والفرق بين هذا التفسير تفسير المعتزلة ظاهر لان مجتنب الكبائر اذا عمل صغائر ولم يعمل بعد ما طاعة مكفرة كان جازر العقوبة
عندنا عند هم ويجوز العقوبة عن الكبيرة اى لا يلزم ولا يعتنم والا دل على المرجئة حيث قالوا لا يجزى تعذيب المؤمن وهو مذهب

مقاتل بن سليمان المفسر الثاني رحمه الله على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار الظاهر ان المراد بجوار العفو عدم امتناعه هذا مذكرة
 فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار الا انه اعاده يعلم ان ترك الواحدة على الذنب يطلق عليه لفظ
 العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عند بارز وليتعلق به قوله اذ لم تكن الظاهر ان الصغائر للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز
 لعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معاً فيجوز الرجاء الى الصغيرة والكبيرة على تناويل كل واحدة عن استحلال اي
 صادرة عنه والاستحلال طلال واستن والاك استحلال كقولنا فيه من التكذيب المنافي للتصديق اي للامتنان وهذا اي بالاستحلال
 باول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها لو علم سلب اسم الايمان عنهم
 كقوله عليه الصلاة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقدم الجور وليس لحصر التناول في الاستحلال بل للاهتمام به اما او لا
 فلا منقول عن الشارع فمن نعيم التابعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ومن كفر
 فاز الله غنى عن العليم فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبة ولا يرجو ثواباً يا ابا عبد بن حميد المفسر
 واما ثانياً فلا يجرى في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التناويلات فانها لا تنجم الكل كتاويل الخلق بالملك الطويل فانه لا
 يجرى في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجرى في الآية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان الجرم كان فخر اجعله الشفع
 زوجا بالانضمام اليه ثابته للرسل اراهم الرسول والنبى والاخبار جمع خير بتشديد الياء وهم الملائكة والعلماء والشهداء وروى
 عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم اراه ابن ماجة وجاء في
 الحديث بعد ذكر شفاعته المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفه يقول الله شفعت الملائكة وشفعت النبيون شفيع المؤمنين ولم يبق
 الا ارحم الراحمين فيقبض قبض من الناس فيخرج منها ما لم يعملوا خيراً قط رآه البخاري وسلم في حق اهل الكبار رخصهم بالذكر لان
 شفاعته اهل الصغار يعرف منه بطريق الاول اقلت ذكر الشارح في التلخيص ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب وفاعلمها يستحق محذوراً
 دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع آخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك
 السنة محروماً عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجه احد هاتين ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها
 جزاء اخر اشد اعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشفاعة وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي
 لم ينل شفاعتي ذكره الشارح في بحث الحكم من التلخيص الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن
 عبارة الشارح لا عن الحديث ولك ان تاوّل الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعته التخليص عن
 النار الخامس انه لا يكون مشفق عا لمدم دخول النار فلا ينافي في الشفاعة لاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة
 لا ذراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض احوال الموقف هذه الاحتمالات تقطع الاعتراض
 والله اعلم بما هو المراد من الحديث بالمشفقين من الاخبار اى بالمشهور من الاحاديث من قولك استفاض الماء او اكثر وسال الجواب
 خلافاً للمعتزلة فانهم قالوا لا شفاعته لتخليص الجرم بل لشفاعته لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا هو الخلاف بيننا وبينهم مبنى على ما

سبق من جواز العفو والمغفرة بأن الشفاعة في الشفاعة فالعفو بالشفاعة أولى هذا دليل على إثبات الشفاعة وينبغي أن يكون الزامياً لا ابتداءً على الحسن القبح العقليين وعندهم لم يخرج المغفرة بكون الشفاعة لم تجز مع الشفاعة في هذه الملازمة بحث بل في ابتداء الخلا على ما ذكرنا أيضاً نظراً لقوله تعالى واستغفر لذنبك قِيلَ أريد الصغار سهواً فإن الأبياء غير معصومين عنهم وقيل ترك الأفضل فإنه يرد في الأبياء ذنباً لعظم منزلتهم وقيل اطلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاها وقيل أريد بالاستغفار مع أنه معصوم تعليم اللزامة وقيل أي لذنب امتك والمؤمنين والمؤمنات والاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب تعم الصغار والكبار ثبتت الشفاعة في الكل وقد يزعم أن المراد صغارهم بقرينة ما قبله لأن ذنب النبي صلى الله عليه وسلم صغيرة فالدليل الزاخي لأن المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقاً وفيه نظراً للصرف عن العموم في قوله استغفر لذنبك إنما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله والمؤمنين والمؤمنات فيجب للحل على العموم وإعادة الإشارة إلى أن ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاستغفرهم أي الكفاية شفاعت الشافعين أي على تقدير أن يشفعوا لهم فإن أسلوب هذا الكلام أي طريقته يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة أي مجزاً ولا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند التصدي إلى تغيير حالهم وتحقيق باسمهم أي قطع رجاءهم معنى اسم كان لأن مثل هذا المقام أعظم التقييم ولا قنطاط يقتضي أن يؤتمن التوسيم داخراً ونشأ من كثر بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم فوجب أن يكون عدم النفع خاصاً بهم وفي الدليل بحث من جهة أحدها قيل ثبتت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف أيضاً فإنه محل الآية على زيادة الثواب اجيب بأن الأسلوب يمنع من عدم الشفاعة لزادة الثواب لا يقتضي تغيير الحال وأقول بل اللفظ مصرح بالطلب لأن تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين في جنات يتسادلون عن الجرمين ما سلككم في سقر قالوا ألم نذكركم أنكم لم نكن نطعم المسكين وكنا نحض مع الخاضعين وكنا نكذب بيمين الذين حتى أتانا اليقين فاستغفرهم شفاعت الشافعين فالمراد شفاعت الخروج من السقر ثانياً قيل مدعو المصنف شفاعت الكبار والدليل لا يدل عليه اجيب أولاً بأن المانع عن النفع هو الكفر فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه أنه يحتمل أن يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك الصلوة والأطعام من الموانع أيضاً وثانياً بأنه لما ثبتت الشفاعة للخلاص من العذاب ثم أُلزم على المعتزلة وهو كاف في صحة الدليل تألفاً قيل الآية من باب التهميم لا الكفار قالوا في الأصنام هو لا شفعاءنا عند الله والجواب أنه احتمال بعيد المسموع من المانع هو الاحتمال القريب وليس المراد أن تعليق الحكم وهو عدم النفع بالكافر يدل على نفيه عما عداه جواب عن سؤال يتوقف على مقدمة هي أن مفهوم المخالفة حكم يثبت للسكوت عنه مخالفاً ثبت للذكر كقوله عليه الصلوة والسلام في النعم السائمة زكوة ويفهم منه أنه لا زكوة في غير السائمة وهذا عند الشافعي وإنكروا الخفية والمعتزلة وقالوا حكم غير السائمة معلوم من نص آخر لا من هذا الحديث ثم تقرير السؤال أن الاستدلال بالآية قول بمفهوم المخالفة لأن الآية ناطقة بشفاعة الكفار وأنتم تستدلون بها على ثبوت الشفاعة للمؤمنين والمعتزلة ينكرون مفهوم المخالفة فكيف يتم الحجج عليهم وحاصل الجواب أن مطلوبنا ثابت من سياق الآية كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام لا من مفهوم المخالفة حتى يرد عليه أنه إنما يقيم بحجته من يقول بمفهوم المخالفة لا على المعتزلة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ثم إن ابن أودود الترمذي والبيهقي في شعب الإيمان وصححه عن انس بن مالك ورواه الحاكم وصححه عن جابر ورواه الطبراني عن عبد الله بن عباس وابن عمر ورواه

البهقي في كتاب البعث عن كعب بن عجرة وقال انس بن مالك قلنا يا رسول الله لمن تشفع يوم القيمة قال لاهل الكبار واهل العظام و
اهل الدماء اما من الاعظم ابو حنيفة وهو مشهور والحديث المشهور مما يفيد العلم الاستدلال بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة
 المعنى وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا ولفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات
 الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار بعده ولكن المخالف قد يعاند بمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف
 القرآن واحتجته المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اي احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزى لا تقضي صفة يوم والعائد محذوف اي لا
 تجزى فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى والظالمين
 من حميم محب عطف واصل الباب للحرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمى المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيح يطاع اي قبل
 شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالته على هذه الايات على العموم في الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالته على النفي عن كل شخص بل
 نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزى نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولاهان نفس نكرة
 بعد النفي فتفيد العموم فيهم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب عن الاول انا لا نسلم رجوع الضمير الى
 النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرق اليهم بلا عموم وليس دلالته على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفى الفرع
 المبهم يستلزم نفى جميع الافراد وعن الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في
 العموم محل منعه واستدل بعضهم على منعه العموم بنزول الآية في خطاب اليهم والرد على قولهم ان ابا ربا يشفعون لنا وفع بان العبرة للعموم
 اللفظ لا لخصوص السبب فيه نظرا لما قد يعتبر خصوص السبب للقرائن ولما استشكل من ان الحكم قوله تعالى ولا تحبين الذين يفرحون
 بما اتوا يحبون ان محمد ابا لم يفعلوا فلا تحبينهم بمقارضة من العذاب وقال لو كان كذلك لشدن اجمعين اجاب ابن عباس انها في اهل الكتاب
 كما في الصحيحين ولا زمان جواب ثان اي لا نسلم دلالته على النفي في كل زمان بل يجزى ان يكون لعدم قبول شفاعة زمن مخصوص كالوقت
 الذي لا يردن فيه بالشفاعة لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ووجه بعضهم بان القيمة ايام كثيرة والمذكور في قوله تعالى اتقوا
 يوما هو يوم منها وعندنا فيه بحث لان المعلوم من ظواهر النصوص الحساب الشفاعة ودخول الجنة والنار في يوم واحد اللهم الا ان
 يجاب بان اليوم قد يفسر بالوقت ولذا قيل في قول القائل عبيد بن حريش يقدم زيد انه يعتقد ولو قدم ليلا فلعل المرجح اراد تفسير
 الآية بهذا والاحوال جواب ثالث وهو انا لا نسلم دلالته على النفي في كل حال بل يجزى ان يكون عدم نفع الشفاعة خاصا ببعض الاحوال
 كما اذا صد الحكم القطعي بادخال النار عز عائشة قالت يا رسول الله هل تذكرن اهليكم يوم القيمة قال اما في ثلاثة مواطن فلا
 يذكر احد احد عند الميزان وعند الكتاب وعند اصراط راهب او دود قد يزعم ان ذكر الاحوال مستلزم لان ذكر الاحوال يغني عنه
 لنا فيه نظرا لان الاستدلال انما يتم لو وقعت هذه الاحوال على كل مكلف في زمن واحد لكنه يجزى ان يقع في زمن واحد مختلفة على
 المكلفين فبعضهم يحاسب بعضهم يقرأ الكتاب بعضهم يربن كتابه والله اعلم انه يجب تخصيصها بالكفار خبر عن الجواب هو جواب
 رابع يعني انا لو سلمنا دلالته على النفي عن كل شخص في كل وقت وكل حال فنقول هي من العام الذي خص منه البعض هم المشفوع لهم

ان قلت تسليم عموم الاشخاص والافات والاحوال ينافي ثبوت الشفاعة للبعض فالجواب ان تخصيص البعض من العام هو كالاستثناء
ولا يجوز الاستثناء الا من حكم على هذا التخصيص لا ينافي العموم بل يستلزمه كقولك جميع عبيدي احرار الا زيد هذا معنى ما قيل
ان المسلم لا لها على العموم لا ارادة العموم وقد سلف توضيح ذلك بمعايير الادلة على التخصيص او للوجوب او لادلة النافية للشفاعة
والثبوت له وهذا جواب ما يقال من ان تخصيص العام خلاف الظاهر لا يرتكب الا ضرورة وحاصل الجواب ان النصوص لا يجوز
تعارضها ندفع التعارض ضرورة اعية التخصيص بقى ههنا كتمان الاول قال اهل السنة لو لم ادلة المعتزلة لم يكن شفاعة اصلا فيبطل
اعترافهم بالشفاعة لزيادة الثواب ان خصصوا العموم فهو خلاف الظاهر بل دليل على ان العام المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال لا ما
الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المحرم في جميع الاشخاص والافات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والافات وللخاص احر
على العام ثم اراد الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في الدعوى الشفاعة والرد المجل عليهم ولما كان اصل الدعوى الشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء ما اى لم يستطيعوا انكار الدعوى الشفاعة من اصلها بل انكروها في البعض
واثبتوها في البعض بالدعوى الصغائر مطلقا فذهب جمهورهم الى الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا ولا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب
كبيرة لان المؤمن صغائره مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر صاحب الكبيرة لا ذرغ بها العذاب الصغيرة لانها مشغولة بعذاب
الكفر الكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشد والضعف بين الاشخاص لزمهم ان العقاب مضره خالصة لا يمكن تفاوته
بل قد اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابها على الصغيرة ولا يخفى فساد دليلهم وذهب بعضهم الى الدعوى الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر
فان حمل كلام الشارح على مذهب جمهورهم فقولهم مطلقا على اطلاق وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط اجتناب
الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اى
قولهم بالدعوى والشفاعة فاسدا ما الاول فلان التائب ومتركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحق العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان
الدعوى هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرخ على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن الكبيرة مستدل له وان
اراد الرخ على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لان لا يمكن حمل نصوص الدعوى على صغيرة غير المجتنب لانها غير مكفرة فيجوز اخذ عليهم والعفو
عنها ويمكن للجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان النصوص الدالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجنابة فتحملها على زيادة
الثواب يخالف النصوص وقد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعة
ويؤمر باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في صحيح البخاري ومسلم وعن انس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يصف اهل النار فيمروهم الرجل من اهل الجنة فيقول الرجل منهم يا فلان انا تعرفني انا الذي سقيتك
شربة وقال بعضهم انا الذي وهبت لك وضوء فيشفعه فيدخله الجنة ثم اياه ابن ماجه واهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون
في النار ولان ما ترون من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شئما في التثنية ما يارب في الثقل والذرة النملة الصغيرة والهباء
الذي يدور في الهواء ويرى في البيت اذا وقع الشعاع فيه من الكوة خير اية اى يجد جزاءه ونفس الايمان اى مع القطع عن سائر الاعمال

الصالحات عمل خير بالاضافة ولا يبعد التوصيف وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اى الاعمال افضل قال الايمان بالله ورواه مسلم ولا يمكن بالامكان السمعى ان يرى جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع ورواه عليه انه مبنى على ان جزاء الايمان هو الجنة وهو محل منع الجواز ان يرى جزاءه في الدنيا بنعمة او في الآخرة بتخفيف العذاب واجيب بان النصوص دالة على المدعى كحديث زمعات وهو يعلم انه لا الدلالة الله دخل الجنة فراه مسلم فتعين الخزيب عن النار ثم المخلوق في الجنة لان العود الى النار باطل اجماعا وقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات مفصول ثاب لوعده وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن كانت لهم جنات الفردوس هو على منازل الثواب هو في الجنة البستان الذي فيه العنب الخيل قال مجاهد كلمة ثمينة وقال السدي بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها يتجوزها الجنة الاربعة ومن فوقها يكون العرش فاذا استقر الله فاستقر الفردوس واه الترمذي نزلا بضعين ما يهيأ للضيف وجه الاستدلال ان الله سبحانه وعد الجنة على الايمان والعمل الصالح ولم يشترط ترك الكبيرة وفيه بحث من وجهين احدهما ان ترك المعصية عمل صالح لقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونبى النفس عن الهوى فان الجنة هي المادى والجواب ان التارك ليس عملا لا لفته وهو ظاهر ولا شرعا ولا لزم ان يكون الشاغل بالمباحات يتعد له اعمال الخير في كل ان حتى في النوم وهذا باطل بل اذا اتميت اسباب المعصية حتى كاد ان يفعلها فاذكر الله تعالى وانتهى عنها كان هذا الذكر والخوف عملا صالحا الثاني ان المطلوب هو ان يجزى الايمان بدخول الجنة ولا يبدل عليه بل مقدمه مع العمل الصالح واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا في السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان المطلوب في هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط في دخول الجنة والآية دالة عليه ليس المطلوب ان العمل الصالح ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا اننا لسنا بصدد اثباته هنا واما في الجواب فلان البقاء على الايمان هو الايمان اذ بانتفاءه ينتفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الأدلة المقاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان بجواب عن سوال مقدم وهو ان هذه النصوص لا تقدم جمعة على المعتزلة لانهم يقولون صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا المخلوق والنار من اعظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن ادركها الجواز ان يكون له سبحانه عقوبة يساويه ويفضل عليه تد جعل اى المخلوق جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جازى به غير الكافر لكان زيادة على قد الجنابة فلا يكون عدلا وهذا الدليل مبنى على بقى العقلى فيكون الزاميا والا فلا شرعية على انه لا يقهر من الله سبحانه شئ واعترض عليه بانه يجب ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو للضرة اقصى ما يكون ثانيهما ان الشارع اطلق المخلوق جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقييد في الاطلاق وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اى من لم يصد عنه شئ والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وقواعدهم والكافر مخلص بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما يستحق العذاب وهو اى العذاب مضرة خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فينا فى اى استحقاق العذاب استحقاق

الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الزام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص بان يجب ان يكون حال الاخرة اما نفع بلا مضرة او مضرة بلا نفع والام تميز عن حال الدنيا المتزوجة من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الزام بان ما انقطع لم يكن خالصا فشد بين الضعف اما الاول فلانه لا دليل على انحصار التميز في الخلوص بل الشدة وطول المدة وكثرة الاسباب هييزات واما الثاني فلفساد الاول ولو سلم فللمنفعة الطارئة لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال لتناوب هو العلم بزوالها لا ينبغي ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب اى وجوب الثواب العقاب على الله تعالى فان لصحبه عندنا ان لا يجب على الله سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فعنا ان الاول اهل لفضل الثاني اهل لعذاب واما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منها عليه فان شاع عنى اى عن صاحب الكبيرة اما بحض فضل واما بشفاعته واما جعل الصالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعى المبرشا البخارى فذهب الثاني الى ان الحج يكفر الكبائر والا اول حصل لتكفيره بالصغائر وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا تقص فيه لا يتعلق بحق العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة المتركاة وتتل النفس وان شاع عذبه مدة ثم يمدخل الجنة وجازى في الحديث ان مكثت بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم يوم وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذى في نوادر الاصول وفي هذا المقام يجشان البحث الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب فلوجه واحد هان التكليفات اما الغرض هو عيش واما الغرض الله سبحانه وهو منزله عن الحاجة اليها واما الغرض العبد في الدنيا وهى بيت المصائب والكدرات واما في الاخرة وهو المطلوب و الجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خادمة شاقة فيجب الاجرة والجواب انها لا تكافى احدى نعمة التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضى الى الكسل والطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دفع الكسل رابعها لو لم يقع لزم كذب نصوص الوعد للجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجه واحد هان لو لم يجب لاجتر الناس على المعاصى ثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر ما سبق ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والمعاصى للجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة ورفعة الدرجات وكثرة النعيم على ان لا يقسم من الله سبحانه شئ الجنة الثانية ذهب المعتزلة الى الاحباط ونوا عليه خلق صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات الصالحين بكيفية واحدة وذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات احبطت المعاصى من غير ان ينقص ثوابها واذا زادت المعاصى على الطاعات احبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابن ابي عمير انما ينقص المتساويان يبقى الزائد للثواب والعقاب ذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط المعاصى كلها وهو من ذهب مقاتل بن سليمان المفسر قال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات ومعاصى فامره الله سبحانه ان يغف عنه بفضل وان عاقبه بفضله الثاني النصوص الدالة على الخلود بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متغيا جزاءه جهنم خالدا فيها النعم هو الفعل مع القصد ويقابله للخطاء كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ذكره الله من معاصيهم ان في اولها كفاية وفعلا قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم ويتعد حدة يتجاوز عن الامر الله سبحانه ونواهيه يدخل قري بالامر و

النون على سبيل الكلفات وكلاهما متواترا خالدا فيهما حال مقدرة أي مقدرة خلقه فيها ليتجدد ما من الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل لكسب جلب النفع واستعمل هنا للتحكم بقوله تعالى بشرهم بنذاب اليم سينة معصية واحاطت به خطيئته أي غلبت عليه فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون اقر الفقيه وجميع نظير اللفظ من ومعناها والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا جواب عن الآية الاولى أي المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا لا شك ان هذا لا يكون الا مع استقباح الايمان وهو كفر قد يحتم عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشق يدل على كون ما خذ الاشتقاق علة للحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية بوجه اخر احد ها ان جزاءه ان جوزى عليه لكن لا يكمل جزاءه ايقار لوعده المؤمنين بالجنة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم قال ان جازاه الله الطبراني بسند ضعيف ثانيا متعمدا أي متعمدا ثالثا انها نزلت في مقبى بن ضبابة وجد اخاه مقتولا بالمدينة في بني النجار فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يدي فصول اليه الدية فاخذ الدية ثم قتل مؤمنا ورجع مكة وتداروا به ابن جرير عن عكرمة تلميذ ابن عباس رضي الله عنه ان قلت العبرة لعزم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذكر رئيس المعتزلة الرنخشي في مواضع من الكشاف ان كلمة من وما والمعرف باللام لا تدل على عموم ولا خصوص وانما ذلك في القرآن رابعها انه عام خص من البعض وهو المسلم جميعا بذكر هذه توجية الامام الرازي خامسها انه من باب التغليب وهو مختار الطبري في شرح الكشاف قال والمعنى كيف يستقيم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانه من شان الكفار الذين جزاؤهم المخلوق وقد ذكر الرنخشي هذا الوجه في قوله تعالى الزاني لا ينكح الزانية او مشركة والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين بقى ههنا بحث ضروري وهو انه قد صح عن عبد الله بن عباس القول بخلاف قاتل المؤمن في النار وانه لا يقتله كما في صحيح البخاري ومسلم وهو رئيس المفسرين بالاجماع وسماه النبي صلى الله عليه وسلم ترجمان القرآن كما رواه ابن نعيم والجواب انه كان يقول ذلك تغليظا وذكر الامام الراغب ان رجلا اتى ابن عباس فقال هل للقاتل من توبة قال نعم وساله اخر فقال لا فراجع بعض اصحابه فقال قتل الاول فلم اؤيس من رحمة الله تعالى وعزم الثاني على القتل اعتمادا على التوبة فكرهت ان يمضي عزمه انتهى وخرجه سعيد بن منصور والبيهقي عن ابن عباس ان رجلا اتاه فقال ملأت حوضي انتظر بهيمة ترد عليه فاذا الرجل جالسا فثم الحوض وسال الماء فضربت بالسيف فقال ليس هذا مثل الذي قال فاحذر بالتوبة وكذا من تعدى جميع الحد وجواب عن قوله من يعص الله ورسوله اي المراد بالحد جميع الحد ومن تعدى جميعها فلا شك في انه كافران اعظم الايمان بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وما يدل عليه انها نزلت حين انكر عيينة بن حصن الفزاري ما قسم الله تعالى من الموارث وقال لا وارث الا من قاتل على ظهر الخيل واحرم النساء والولدان والاجرية المذكورة في الآية الاولى جارية هنا ايضا وكذا ما حاطت به خطيئته وشملت من كل جانب جواب عن الآية الثالثة اي معنى الاحاطة ان يعم الخطية ظاهرة وباطنة فحينئذ لا يبقى في قلبه تصديق ولسانه اقرار وهذا لا يكون الا في الكافر واجيب بوجود اخر احد ها ان المراد باليسة الكفر والشك كما قال ابن عباس ومجاهد عكرمة وقتادة وغير احد من السلف والطلق ينصرف الى الكامل وكثيرا ما يكون التوين للتعظيم ثانيا ان الآية نزلت في اليهود بدليل ما قبل

فانهم قالوا انتم سنا النار اولا ايا ما معددة فخر الله سبحانه عليهم بانكم خالدين فيها وذلك ان تجيب بما سلف في الآية الاولى ولو سلم اي لو سلم ان
 الايات الثلاث في حق الفاسقين لا الكافرين فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل من غير وام كقولهم سجن عجلد اسم مفعول من
 الخليل هي الظاهر المكث في السجن ليس انما لا تقطعه لوبالموت وقد قر في بعض النسخ سجن خلد بلا ضامة ومنه قوله تعالى و
 لكنه اخلد الى الارض اراد بلم بن باع او امية بن ابي الصلت او غيرهما ومنه قولهم خلدا لله ملكه وقولهم وقف عجلد قولهم خلد خلدا
 بالفتح اذا طال شبابة ابطاشيب وقولهم خلد بالمكان اي اقام ومنه الخوالد للثاني وهي الحجارة التي توضع عليها مطابخ الطعام لبقائها
 بعد ارتحال المسافر عن المقام كما عترض عليه بان للخلود حقيقة في الدوام وحجاز في المكث الطويل بدليل قوله تعالى وما جعلنا البشر من قبلك
 للخلد افا تمنت فهم للخالدين اذ الحقيقة لا يجوز نفيها مع ان نوحا عليه السلام عمر الف سنة وهو مكث طويل وقد تقر بان الاصل في
 الاستعمال هو الحقيقة واجيب باننا وجدناه يستعمل في المكث الطويل استعمالا شائعا بلا قرينة وهذا ينفي الجوز فلا بد اما من القول با
 الاشتراك واما بانه موضوع للمكث الطويل مع دوام ابدنه والثاني افضل لان الاشتراك خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنة مكث
 طويل على الاطلاق بل الطول امر ارضائي ولذا يسمى هذا العالم بالدينا لقلته مدته ولو سلم فنقول للخلود في الآية محمول على احد قسمي المكث
 الطويل بقية الحال لا لان اللفظ موضوع له ولو سلم ان للخلود لا يستعمل الا في الدوام فعارض اي ما ذكرتم من الايات معارض
 بالنصوص الدالة على عدم الخلود اي عدم خلود فساق المؤمنين كما امر كقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وحنث ابدن
 وان زنى وان سرق ولا يخفى ان المطلوب من هذه المعارضة هو اسكات الخصم وقطع استدلاله على سبيل ارضاء الغنان بعد الجواب
 بما هو الحق كما هو عادة المناظرين من التزل بتسليم ما يخالف مذهبه ثم ناندفع ما يظن من ان هذا التسليم مضر ان هذه المعارضة لا
 تثبت عدم الخلود.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان قال المصنف والايمان في اللغة التصديق خلافا لما ذهب الى ان التصديق معناه الشرعي
 من وضع الشارع اما في اللغة فعناه جعل الغير امانا على ان الهمة للتعدية اوصير ورثة الشخص اامن اي وثوق واعتماد على ان الهمة
 للتصير ورثة ودليل ما اختاره الشارع وجوه احدى قولنا وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
 عن الايمان فقال لايمان ان تؤمن بالله وملائكته والكتب والرسول فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ المقصود به
 كشف المفهوم الشرعي على هل اللغة بما يعرفه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوا لارباب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان
 منقولا عن المعنى اللغوي المصطلح شرعي كان ذلك خطايا لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امر اباهم ايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم
 يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذ عان حكم المخبر
 الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والالتقاء والمراد ههنا تسليم الحكم والا اعتقاد به وقبوله جعل اي جعل الحكم او الحق صادقا لا اعتقاد بكنه
 صادقا فهذه ثلاثة تفسيرات للتصديق جمع بالتصحيح افعال من الايمان بالفتح والكسر او بفتحين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون منهم الزهري
 والشارح على ان الايمان متعد الى مفعول واحد تقول امنت اذ لم تخف وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال امنت زيداً عمروا اي جعلت

زيد أمناء عن عمر وذكر بعض اللغويين ان الامن لازم يقال امنت اي صرت بلا خوف وبالمهزة يعمد الى مفعول واحد يقال امنت زيدا اي جعلته امنا كان بالتشديد حقيقة آمن به اي معناه الحقيقي امة التكذيب والمخالفة اي جعله امنا عن التكذيب فالضمير مفعول اول والتكذيب ثان وهذا بيان للنسبة بين المعنيين للايمان اولها معناه الاصلى بحسب اشتقاقه من الامن هو جعل لغير امنا ثانيها معناه بحسب الوضع الثاني وهو التصديق وكلا المعنيين لغوي وحقيقي ولكن الاول يشابه الحقيقي والثاني يشابه المجازي وتوضيح ذلك ان اهل اللغة كثيرا ما يضعون اللفظ معنى ثان ومناسب لمعناه الاصل كما ان الكتاب في الاصل الجمع ولذا يسمون العسكر كتيبة ثم وضعوها لهذه الصناعة لانها جمع الحروف وكما ان الفراء في الاصل اللحم المشوي ثم وضع للقلب لونه وامثال هذا كثيرة وكلا المعنيين حقيقي لكن الاول كالحقيقي والثاني كالمجازي ولذا قال شارح كان بلفظ التشبيه يريد ان الايمان في الاصل جعل لغير امنا ثم وضع للتصديق لان المصدق كان يجعل الخبر امنا من التكذيب المخالفة وهنا اباحت الاول اعلم ان عبارة الكشاف هكذا الايمان افعال من الامن يقال امنت وامنت غيري ثم يقال امنه اذا صدقته وحقيقة امنه التكذيب والمخالفة انتهى ففهم بعض شراح ان الايمان في التصديق مجاز لغوي وعليه الشارح في شرح الكشاف وقال الحق انه حقيقة ولكن قصد زيادة الدقيق في الوضع واللفظة قلت ولازال هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبيه الثاني زعم بعض المحشين ان كلمة كان ههنا للظن لانه لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه في المشتق فلا يجب ان يوجد معنى الامن في الايمان وفيه نظر لان معنى الاشتقاق هو التناسب في المعنى الثالث وقع في بعض النسخ كان حقيقة امن به امنه عن التكذيب الظاهر ان زيادة الجار تصحيف ويحتمل الزيادة لتوضيح المعنى نحو دخلت في الدار واكون مبنيا على قول من يعمد الى مفعول واحد الرابع قد يزعم ان كلام الشارح سورا ب لانه يصير معنى قولك امنت بالله جعلته امنا عن المخالفة وهذا منقولة الفهم لان الشارح ذكر معناه بحسب الوضع الاول وقولك امنت بالله خال عن هذا المعنى ومستعمل في معنى الوضع الثاني وهو التصديق يعمد بجهول من التدنية اي يعمد الايمان بمعنى التصديق الى مفعوله باللام كما في قوله تعالى حكاية عن قول اخوة يوسف لا بهيم وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق في ان يوسف اكل الذئب التفسير بالمصدر والشارح الى اثباته ان الايمان في اللفظة التصديق قيل الاول لتمثيل بقوله تعالى انؤمنك اذ اللام في لنا يحتمل ان تكون لتقوية العمل لضعف اسم الفاعل في العمل كما في قوله تعالى ان كنتم لله رؤيا تعبرون قولي لفعل باللام لتأخره عن المفعول واجيب بان الاحتمال الضعيف لا ينافي الاستشهاد وذلك ان تقول راد التظهير الاستشهاد وبالباء كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله قال المحققون الايمان يعمد بنفسه الى المفعول واما تدنية باللام وبالباء فتضمن معنى الاذعان في الاول والاعتراف في الثاني يقال اذعن لكذا واعترف به التضمن ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع معنى فعل اخر يناسبه يذكروا من صلات الفعل المضمن ليدل عليه هذا كثير في كلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم فمن اكل معنى انضم فوصل بالي وقوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فمن العلم معنى التميز فوصل بمن قال ابن جني لوجعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات للحديث بالنصب اي تيمم الحديث وهو ان سائلا قال اخبرني عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وانه مسلم اي تصدق اعلم ان المختار عند الشارح ان معنى الايمان في اللغة والشرع واحد هو التصديق ولا فرق الا بالمتعلق في اللغة مطلق وفي الشرع

خاص وهو ما جاز به الشارع وليس منقولاً من معنى لغوي إلى معنى شرعي واستدل على ذلك أولاً بهذا الحديث لأن تفسيره لايمان الشرعي
 بالإيمان اللغوي دليل على اتحادهما وعدم النقل وثانياً بدعوة النبي صلى الله عليه وآله إلى الأعراب إلى الإيمان بالله ورسوله بلا تفسير إجابته
 بلا استفسار مع جعلهم بالمنقولات الشرعية ثم فرغ الشارع على هذا الأصل تضعيف قول بعض أهل السنة أن الإيمان تصديق وإقرار و
 إبطال قول المعتزلة أنه تصديق وإقرار وعلى هذا المنحصر كلامه في بعض مصنفاته ولما كان في هذا المقام اشكال مشهور وهو أن بعض الكفار
 كانوا يعلمون أن النبي صلى الله عليه وآله لم يصدق كاهل الكتاب كانوا يعرفون كما يعرفون إيمانهم بوجود منهم التصديق ومع ذلك لم يحكم الشرع
 بالإيمانهم فعلم أن التصديق وحده ليس بإيمان إجاب عن بقوله وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو
 الخبر ذكرهما لأن الصدق يقع وصف بالخبر والخبر من غير أذعان وقبول بل هو أي التصديق أذعان وقبول لذلك أي لنسبة الصدق
 بحيث يقع عليه اسم التسليم وحاصل أن التصديق هو التسليم ولم يكن التسليم حاصل لهم بل كان علمهم بصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 كعلم السوفسطائي بوجوه العالم فان هذا العلم ضروري لا يخلو عنه عاقل فهو حاصل للسوفسطائي لكنه لا يذعن ولا يسلم ووجهه على ما صرح
 به الإمام الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد الملقب بحجة الإسلام وزين الدين كان من الجامعيين بين العلوم الظاهرة والباطنة ومنشأ
 غزالي قوي من طوس بالغفر وتخفيف الزمان وقد تشدد وعنه قال أنا غزالي بالتصنيف لا بالتشديد كان أول حاله أنه اشتغل بالعلم في طوس
 ونيسابور حتى فاق على فاضل وقته في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين عظمة الخلق قبول تام ورفعة عظيمة فاقطع عنهم
 واختار الزهد سافرسنة ثمان وثمانين وأربع مائة للهجرة ثم سار إلى الشام وبیت المقدس ثم إلى مصر أسكنه به ثم رجع إلى طوس وتخلّى عن الخلق
 وترك الاشتغال بالكتب إلا القرآن وصحيف البخاري وصحيف مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها أحكام علماء الدين في أربع مجلدات تفسير
 ياقوت التاويل في أربعين مجلدات أو كيمياء سعادت ومنها لجه العابد بنو جواهر القرآن وقواعد العقائد وغيرها وقال الشيخ الإمام قطب
 الزمان أبو الحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام يباهي موسى عيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتك أحبر
 مثل هذا وكان بعض الناس ينكرون عليه فجعلهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في منامهم فاستيقظوا وأثر الجلد على جلوسهم وكان علمه من حد
 الشافعي وفي التصوف يريد الشيخ أبي علي الفارسي قدس سره وبالحجة التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ بگرديدن وهو
 بلا استكبار عناد وإنكار وهو أي المعنى الذي يعبر عنه بـ بگرديدن معنى التصديق المقابل للتصديق حيث ظرف المقابل يقال في أوائل
 علم الميزان هو المنطق فإزار سطا طاليس لما دونه سماه ماسير وهو الميزان لأنه التلعة في الراح أو المرجح من الدلائل العلم أما تصديق
 وأما تصديق مقول يقال أعلم أنه اختلف في أن التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي أم غيره وقد جرى في ذلك زمن صدر
 الشريعة مباحث طويلة ومختار الشارع في مصنفاته اتحادها مستدلاً بكلام ابن سينا ومختار صد الشريعة وجماعة أن المنطقي أعم من
 اللغوي المعترف بالإيمان لأن اللغوي يشترط فيه الإذعان وإجاب بعضهم أن الإذعان يشمل اليقين والظن وقال لا ثم إن الظن لا يكفي
 في إيمان نأن إيمان أكثر العوام من باب الظن إجاب بعضهم بأن الظن من قبيل النص وكلا الجوابين خلاف المشهور صرح بذلك
 أي بأن يعبر عنه بـ بگرديدن هو التصديق المنطقي المقابل للتصديق رئيسهم أي رئيس الميزانيين صرح برياسة تقوية الاستدلال بكلامه

تبينها على انما وقع في كلام المنطقيين من صحة التصديق الى يقيني وظني مخالف لكلام رئيسهم فلا يعيأ به كلامه في مسائل الفارسية للملها
 به انش نامه هكذا درست بر دو گونه است يكه فهم كردن واندر يافتن و آن را بتأري تصوير خوانند و هم گرويدن و آن را بتأري تصديق
 خوانند انتهى وفي هذا المقام بحث وهو ان العلم بالتصديق الذي كان حاصله لبعض الكفار هل هو من قسم التصديق او التصديق فذهب
 الشارح المانه من التصديق وان يكون التصديق الحاصل من النسبة التامة للخبرة تصديقاً فان التصديق يتعلق بالمفردات والمركبات ذهب
 صد الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل على النسبة التامة للخبرة تصديق قطعاً عندهم وذهب شريعة المانه واسطة بين
 التصديق والتصديق وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصديق والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان ادعانا
 واعتقاداً للنسبة فتصديق ولا فتصديق وقال اخرون العلم ان كان مع نسبة تامة خبرية فتصديق ولا فتصديق وقيل العلم ان كان
 ادعانا للنسبة فتصديق وان كان خالياً عن النسبة فتصديق فالنزاع في ذلك لا يرجع الى طائفة ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله
 ابن سينا مولد في قرية من قري بخارا تعلم الفقه ثم المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبيعية ثم الاطبية ثم الطب كل ذلك بخارا ثم جعل ينظر
 في الكتب حتى كمل العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلادهم وادخلها في فصار معظماً عند ملوكها حتى استقرت رده وله
 مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والبدل والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغوفاً بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ
 القرآن واشتغل بالعبادة ودر المظالم ولكن هذا انما ينفع لوتاب من العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ محمد الدين
 البغدادي قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطة
 فنجبت يدي فقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلي انه سأل كذلك فقال للنبي صلى الله عليه وسلم رجل اضل الله على علم كذا في نفحات
 العارف الجاهل والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين اربع مائة بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى الى التصديق
 لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئاً من امارات التكذيب لا انكاراً في علامته كما لا لان التصديق ليس
 بايمان كما لو فرضنا ان احداً صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقرباً وعمل به اصابه ما كان الايمان باجماع اهل
 القبلة من الاشعية المكنة بالتصديق والماتريدية المكنة بالتصديق والاقرار المعتزلة والخوارج الجاهلين العمل وكنا ثنائنا ومع
 ذلك شد الزنار الشد بست والزنار بالضم والتشديد خيط يجعل الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيار اي بدليلهم ان الكراهة يبيح
 اظهار الكفر او يجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً اي نحكم بكفرة ظاهره وباطنه هو مختار الشارح فقد نص في شرح المقاصد رسالة الايمان
 بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كعدم الاعتدال ذهب بعض العلماء الى تكافؤ احكام الدنيا ومومن عند الله سبحانه ولكنه عاص
 بالتشبه بالكفار لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب لا انكاراً لان كونه علامة للتكذيب ثبت بالاجماع والاجماع
 بحجة بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يهمل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المودة في مسألة الايمان فاصد هاته لو كان
 التصديق ايماناً كان ابو حنبل مؤمناً والحال انه لم يكن مصداقاً لعدم الادعاء والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثانياً اها الفقهاء يحكمون
 بكفر من يجد للصنم ولو كان مصداقاً مصلحاً دائماً وكذا من استمر في الحكم شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق بوجه

اومع الاقرار اومع العمل ايضا والحل ان الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم بالثبوت المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب
 لا يزول تصديقه ولا اقراره فجعلها في حكم العدم تحكم والحل ان هذا ليس بالرأى والدليل العقلي ولكن الشارع جعل ايمانه كالمعذور
 الله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشئ هو التصديق بما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
 من عند الله تعالى ولم يكن كالتوحيد لانه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكر اهتمامه اى تصديق النبي صلى الله
 عليه وسلم بالقلب قيد بانه لا العامة قد يعمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل راد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضرورة كالسمع
 من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمه الزنا والاستدلال
 وقيل راد بالضرورة الاشهاد بين الخاصة والعامة ضرورة ان الحكم او استدلالا وشر عليه انه يلزم عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشهور بين
 العامة كحدا لحدف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمتجهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هوامش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين
 فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد بحسبه الضمير الاول للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني لما علم والجبى بفتح الميم مصدر
 ميمي من جار من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الأصوليون وكان النبي صلى الله
 عليه وسلم يشار الصحابة في عالم يوح اليهم يراجعون في ذلك ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على قرب مياها فقال بعض الصحابة
 اوحى ام رأتى فقال رأتى قال تنزل على ابعدها مياها تشرب الدن فقام ونزل ابعدها مياها حصر المدينة زادها الله شرفا ارسل النبي صلى
 الله عليه وسلم الى العدة بالصلم على نصف ثمار المدينة فقال لانصاره ان كان حيا سلمنا وان كان رايانا فلا نعطيههم الا السيف فلم يصالحهم امثال
 كثير وفي الحديث ما حدثكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطى اصاب ذكره القاضي عياض اجمالا
 مفعول مطلق للتصديق من غير لفظ فانه اى التصديق اجمالا كاف في التخرج عن عهدة الايمان العهد بالضم ما يسأل الشخص عنه و
 يؤخذ من دين او كفاية اودية ويقال خرج عن العهد اذا اذاهم ولا يخط درجة عن الايمان التفصيلي اى في الاتصاف باصل الايمان اذ
 لا شك في ان التفصيلي اجمالا على ما اختاره الشارح فيما بعد في المواقف الايمان التصديق للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم بحسبه ضرورة
 تفصيلا فيما علم تفصيلا وجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه كلام الشارح فالشارح اراد ان اجمالا كاف عند عدم العلم التفصيلي
 لا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حد وصاحب المواقف افاد ان ما علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفرع على قوله
 في جميع ما علم المصدق بوجوه الصانع وصفاته لا يكون مؤنثا لا بحسب اللغة وذلك لتصديق بوجوه الصانع وصفاته دون الشرح
 لا خلا له بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن
 اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرها هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من
 خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام امكان لها شفاعته وامكان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من
 الظنون الفاسدة والاقرار اى بما جاء به اى باللسان توضيح ولا فلا قرار لا يكون الا ان اى التصديق والاقرار ركنان للايمان
 الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين موصون اجماعا ولا تصديق لهم احبب

بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب بالشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد في حكم الباقي وقد امن كل نعمة يوم
 الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرأ الكفر الفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كتصديق الصحابة بان
 القبلة بيت المقدس وان الحرم مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بنعم السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدرين بان القبلة قبل
 النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتمل كما في حالة الكراهة فان المؤمن اذا كره الكفار على الكفر او عداه بالقتل او قطع
 العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر وقد فعل عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكره قريش فاق النبي صلى الله عليه وسلم بيكي فجعل النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم يحرم عليه وقال ان عاد واقعد كما ذكرنا الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل ان فلا قرار ساقط
 في اكثر الاوقات وسقوطه غير مختص بحال الكراهة وان اريد طريان الضد هو التكذيب بالقلب لا انكار باللسان فلا معنى للسؤال الا في
 ولا الجواب عند اذ المراد بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو مثل بالخوس بدل الكراهة لكان احسن فان قيل
 نقض على قوله لا يحتمل السقوط قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والفتنة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب
 اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم
 ضد الادراك الحادث فيه لا ضد الادراك الباقي الذي كان حاصل في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر و
 نحوهما لا ادراك القلبي وثالثا بان لو سلم تضادها مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق
 الاسفرائيني واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام يتام عيني ولا يتام قلبي ولكن الحديث عليه كاله دلالة على ان القلب محل النوم
 في غير عليه السلام والذهول بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظ القرآن فانه قد لا يستحضر الفاظه
 مع حصرها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو ولا الصورة عن الذهن والنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضو
 بغير والتفات الذهن اليه ذلك لان النسي غير حاصل في الذهن المذهول حاصل فيه لكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله
 ولو سلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي يطرأ لم يعرض عليه ما يصادف في حكم الباقي حتى كان
 المؤمن اسما لمن امن اي صدق في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه
 الانكار هذا الذي ذكره المصنف من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى هذا من صدق ولم يقر فهو كافر
 الا لعذر من ضيق وقت او افة في اللسان وهو اختيار شمس الامنة اعني فتاوى وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم
 رحمه الله ولكن المذكور في الفقهاء الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة
 لا يطابق بعضها بعضا الا ان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لا جوارح الاحكام في الدنيا من حرمه الدم والمال وصلوة
 للبخازة عليه دفن في مقابر المسلمين وههنا مذهب ثالث وهو ان الاقرار ليس بركن الا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار
 فكنت من غير عند فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب ارباطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه لم يقر بلسانه
 فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا للعلامات التكذيب والا فهو كافر

عند الله ايضاً خلا فالبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس اي مؤمن عند الخلق كما فر عند الله تعالى وهذا
اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشجر ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الخفية والنصوص معاضدة اي مقوية
لذلك لدلالة على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارت الى الذين لا يحجوز الكفار ولو كانوا اباؤهم وابناءهم او
اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلوب مطمئن بالايمان
فمن مبتدئ والخبر محذوف اي فعليهم غضب عذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تنموا و
لكن قولوا اسلمنا ولمنايد خل الايمان في قلوبكم لما نافية جازمة وهما اعراب قد موأ المدينة فاسلموا نفاقا للطمع في العطايا وههنا بحث
من وجهين الاول انه يحتمل ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه
يحتمل ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام
الشارع هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يكثر دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ثم قال الامام احمد هذا الذي تعلم للائمة اي على ايمانك
لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لا سامة بالضم في اللغة الاسد وهو صواب عظيم لقد
وكان ابو زيد بن حارثة رجلاً من بني كلب سبي صغيراً في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها النبي
صلى الله عليه وسلم وهبت زيتها منه فجاء ابو زيد وعمه يطلبانه فخيره النبي صلى الله عليه وسلم فاختار الصبيبة الشريفة فاعتقه وهو زيد المذكو
في سورة الاعراب ولم يسم في القرآن احد من الصحابة غيره واتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم مقام الانبياء فكان الناس يقولون
زيد بن محمد حتى نزلت ما كان محمد ابا احد من رجالكم وقوله ادعواهم لا باءهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب زيدا واسامة حباً
شديداً حتى قال عمر بن الخطاب لابن عبد الله ان زيدا كان احب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابيك وكان اسامة احب الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم منك ثم جاء الترمذي حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه هلا بالفخر والتشديد
حرف اذا دخل على الماضي افاد اللزم على ترك الفعل ومعنى الكلام بالفارسية چرا شكوني ول في ر وزم بعض الناس از هلا
في الحديث هل الاستفهامية زيد فيها الالف هذا من قلة العلم وقام القصة كما في صحيح البخاري وسلم وغيرهما عن اسامة انه قال
بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على قوم من جهينة فاربناهم وهزمناهم فكان رجل منهم لا يقصد قتل رجل من المسلمين الا قتل
فلحقته انا ورجل من الانصار فلما اغشيانه قال لا اله الا الله فكف عنه الانصاري وطعنت برمح حتى قتلت فلما قد منا بغير ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا اسامة اقتل بعد ما قال لا اله الا الله قلت يا رسول الله انما قالها خوفاً من السلاح قال
هلا شققت قلبه راو وروى على الاستدلال بانه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزاء الايمان اي هلا شققت وعلمت انتفاء
الجزء الذي هو التصديق ليلزم منه انتفاء الايمان واباحنا القتل اجيب بان قوله النص معاضدة لذلك اشارت الى ان الايمان
هو التصديق وان الاقرار شرط لاجراء الاحكام فالنصوص الاربع الاول والخامس والثاني فاقولت اعلم ان مذهب الكرامية ان

الايمان هو الاقرار فقط والشارح ذكر من دلائل بطريق الاعتراض على ما سبق من التحقيق الناطق بان الايمان هو
 التصديق القلبي لغير شرعاً فالشبهة الاولى قولهم نعم الايمان في اللغة هو التصديق اي سلمنا قولكم هذا لكن اهل اللغة لا يعرفون
 منه اي من التصديق او الايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما
 خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
 كانوا يتقنون يكفون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانهم من غير استفسار هو مطلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان
 فعل للسان لا القلب قلت لا خفاء في ان الاعتبار عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق
 لمعنى وهذا بان يكون مهمل او وضع عطف على عدم المعنى لغير التصديق القلبي كالرؤية مثلاً لم يحكم جزء لواحد من اهل
 العرف واللغة بالالتلفظ بكلمة صدقت مصداق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو
 كان التصديق فعل للسان لزم ان يكون التلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهمل او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبي مصداقاً بحسب
 اللغة ومؤمناً بحسب الشرع واللازم باطل اجماعاً فلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه
 الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون التصديق بمعنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعتراض عليه بان الاعتبار عندهم ليس بحسب التلفظ
 بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد فغير بانه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجوب المدلول ولهذا اي لاجل
 ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جواباً ثانياً ويجوز ان يكون
 تأييداً للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول انا باالدين وباليوم الآخر هم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه
 كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا اخرها من السيف وابطنوا الكفر وضبطهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين
 امرأة وما هم بمؤمنين افر الضمير نظر اللفظ من جميع نظرات المعناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب هو جمع
 لا واحد من لفظ بل الواحد اعرابي ولاية في بني اسد قبل من المدينة في سنة قط واطهر للايمان اطماعاً في الصدقات امناء قل لم
 تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شرع في الجواب عن الشبهة الثانية
 كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمناً لغة او شرعاً عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب
 بان هذه التسمية تليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود
 المضمرات في غير استدلالات الاثار الصادقة عنه فمن اي رجل يضرب عبداً ساء غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب
 بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجري عليه احكام الايمان ظاهراً وانما النزاع في كونه مؤمناً فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجى عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجى عن العذاب الا بحدسي و
 نزاعنا في الثاني لا في الاول اقلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمناً لغة قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى
 الايمان لغة وشرعاً الا بخصوص المتعلق في الثاني والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمانهم من تكلم بكلمة

الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن شبهة الثانية بطريق المعارضة نذل حكمهم بكفر المنافق على أنه لا يكفي في الإيمان فعل
اللسان وأيضاً الإجماع منعقد هذا دليل آخر دفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المحققين أنه عطف على قوله النص صراحة فاعلم على
المصنف من مع في جعلهم الأقرار جزءاً من الإيمان وهذا هو أما أولاً فلا أن هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا
في كلامه على الكرامية وأما ثانياً فلا أن المصنف من مع على أن الأقرار ركن يحتمل السقوط على إيمان من صدق بقلبه قصد الأقرار
باللسان ومنع مانع من خرس هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة أما الفقد لسمع الذي هو آلة التكلم وأما آلة في آلات التكلم ونحوه كصنف
من مرض أو خوف فتل فظهر أن ليست حقيقة الإيمان مجرد كتم الشهادة قيل في الكلمة سابقاً وثني ههنا أنه يقال تارة أشهد أن لا
إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتارة أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وفيه نظر لأن لم يثن الشهادة والظاهر أنه
يسمى كلمتين نظر إلى التعدد وكلمة نظر إلى شدة الاتصال بينهما على ما زعمت الكرامية ذكر بعض الفضلاء أن الكرامية قالوا من تكلم بالشهادتين
واضح أنكار يكون مؤمناً لكنه يستحق الخروج والنار أقول فعل هذا لا يكون النزاع معهم حقيقة بل إجماعاً إلى إطلاق لفظ المؤمن فقط و
ههنا فائدة جليلة هي أن أهل القبلة في الإيمان مذهب الأول أنه التصديق وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأما ما إني
منصور لما تريد من محمد بن الرزى والقاضي البضاوي ومختار الشارح وجهوا المحققين والأقرار عندهم شرط لأجزاء الأحكام الثاني
أنه التصديق والأقرار وهو مذهب جمهور الفقهاء ومختار المعظم أبي حنيفة الثالث أنه التصديق والأقرار العمل من
أداء المأمورات ولو مندوبة وترك المحظورات بحيث يكون ترك العمل كفر احتي فعل الصغير وترك المندوب وينسب إلى المخارج
الرابع كذلك إلا أن ترك العمل يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر وينسب إلى القاضي عبد الجبار أبي الهذيل المعتزليين و
استبعد الشارح في شرح المقاصد هذين المذهبين وقال يخرج عن الإيمان بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهباً لعائل النكاح
أنه التصديق والأقرار والعمل من فعل الواجبات وترك المحرمات بحيث يكون ترك الواجب فعل الحرام مخوفاً عن الإيمان غير مدخل
في الكفر وهو مذهب أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم السادس أنه التصديق والأقرار العمل بحيث لا يكون ترك الطاعة مخوفاً عن الإيمان هو
مذهب أكثر السلف منهم مالك والشافعي وأحمد السابغ أنه المعزلة وهو مذهب جهم بن صفوان والمعرفة أقل درجة من التصديق
وأعم من كلاً منها قد تجتمع العناد ولا نكار الثامن أنه الأقرار فقط وهذا مذهب الكرامية التاسع أنه الأقرار بشرط المعرفة بحيث يكون
الشرط خارجاً عن الإيمان كالوضوء الخارج عن حقيقة الصلوة وهو مذهب الرقاشي العاشر أنه الأقرار بشرط التصديق الحاصل بالاختيار
والكسب وهو مذهب القطان من الأشاعرة هذا المخلص ما نقل عنهم على خلاف الناقلين في بعضها والله سبحانه أعلم ولما كان مذهب جمهور
المحدثين هم علماء الحديث فقط وقال الشافعي إذا رأيت رجلاً من علماء الحديث فكأنما رأيت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والمتكلمين سوى الأشاعرة وهم المخارج والمعتزلة وهم جهم وغيره المخالف أن كان ضالاً يسمى متكلماً والفقهاء سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية
والحنابلة أن الإيمان تصديق بالبحان بالفتح القلب سمى به لأنه مستقر التركيب للتركيب الجهن والحنين والجنة وأقرار باللسان وعمل بالأركان
أي بالأعضاء لأنها أركان البدن وقد يحكى عنهم أن الإيمان هو العمل فقط بناء على أن العمل يعم فعل القلب واللسان والجوارح أشار إلى أن

ذلك بقوله فاما الاعمال اى الطاعات ففى شتر ايدى فى نفسها ولايمان لا يزيد ولا ينقص الظاهر انه استدل على خروج
الاعمال عن الايمان بانها تزيد وتنقص بخلاف الايمان وهو مبنى على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت
فهما مقامان قيل بالفهم اى محل اقامة الدليل او بالفهم اى محل قيام الاول ان الاعمال غير اخلت فى الايمان وهذا حق لما
مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولا نه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات مع القطر بالانطفئ يقضى المغيرة قيل للجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير كون العمل جزء
الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفى اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغيرها وعدم دخول المعطوف عطف على المغيرة و
يجوز العطف على مجزئ الباء فى المعطوف عليه قيل عطف الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته ورسله مجبريل
ميكائيل فان الله عدو للكافرين اجيب بان الاصل عدم الدخول لا يحذف الا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث
جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه اى لا بطلان لعمله بل يجزى
به لعدم كفران العمل مشروط بالايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال قيد العامل بشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل
فى الشرط لا متناع اشتراط الشيء بنفسه وذلك لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذى هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالتعلل
مشروط بنفسه لان جزء الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما فى قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقاتلتا فاصلحا بينهما على ما مر فى شرح قول المصنف الكبيرة لا يخرج العبد المؤمن من الايمان مع القطع
بانه لا يحقق الشيء بدو ركنه اى جزئه فلو كان العمل ركن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذا الوجه الاربعه انما
تقوم حجة على من يجعل لطاعات ركن من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء كما
هو رأى للمعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل وهو الذى يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذى يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدى كما هو مذهب الشافعى واهل الحديث
وتحقيق هذا المقام ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزءا لايمان واستدل بعضهم بحديث على قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم الايمان عقد بالقلب اقرار باللسان وعمل بالاركان ركان ابن ماجه وفى صحة كلامه وبالحجة هو مذهب جمع كثير من
الصحابه والتابعين لكن هو لا يصرح بان تارك العمل مؤمن هذا مشكل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخارى صاحب
الميجمر رحمه الله يبالغ فى ان العمل من الايمان حتى قال كتبت للحديث عز الف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عن قول الايمان قول عمل و
مع ذلك قال فى قوله عليه الصلوة والسلام لا يزى الزانى حين يزى وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا تاما ولا يكون له الايمان انتهى
وللعلماء فى توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح فمصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب
المخلد هو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجى عن كل عذاب هو التصديق والاقرار والعمل فالاول مقابل الكفر الثانى
مقابل البصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان النزاع فى ان الايمان عند الاطلاق

ينصرف الى الاول عند المتكلمين الى الثاني عند اهل الحديث الثاني ملاحظة العلامة جلال الدين الداني وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزءاً من حقيقة الايمان داخله في قوامه فيلزم من عدمها عدمها اما السلف فجعلوها جزءاً عرفية لا يلزم من عدمها عدمها كالشعر والظفر واليد والرجل للانسان وكالاوراق والاعضاء للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقد المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال كما ان المعتزلة في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقي التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبقتمسكات المعتزلة على كون العمل جزءاً الايمان في شرح قول المصنف والكبير لا يخرج العبد المؤمن من الايمان المذكور هناك تمسك على ان تركب الكبيرة لا مؤمن ولا فاسق لكن يلزم على المثني مجازاً بل حقيقة عند قوم وخروج صاحب الكبيرة من الايمان كون العمل جزءاً الايمان متلاً زماناً باجتماعها فيما سبق هذا مستدل بالمقام الثاني ان حقيقة الايمان زاد لفظ الحقيقة تحزراً عن الايمان الكامل فانه لا خلاف في زيادته نقصانه لا يزيد بزيادة الطاعات ولا ينقص بالمعاصي اعلم ان العلماء اختلفوا في زيادة الايمان ونقصانه على اربعة مذاهب الاول مذهب كثير من السلف وهو انه يزيد وينقص بناء على ان العمل جزء منه وهو مروي عن عمر بن الخطاب علي بن ابي طالب معاذ بن جبل عبد الله بن مسعود وابي الدرداء وعبد الله بن عباس عبد الله بن عمر ابى هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين من بعدهم عمر ابن عبد العزيز وكعب الاجاز وعروة والشافعي واحمد بن حنبل مروي بعض الحديثين في ذلك احاديث فعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان يزيد وينقص وله الجواب في وقال حسن لكن قال الامام محمد بن النعمان لم يصح في رفع حديث وبالحجلة مقالات الصحابة والسلف فيه كثيرة وفي الفرع خلاف الثاني مذهب الامام ابي حنيفة والمتكلمين من اهل السنة انه لا يزيد ولا ينقص بناء على انه التصديق اليقيني غير القابل للتفاوت وقد يروى فيه احاديث ولكن الحديثين اجمعوا على انها موضوعة كحديث ابى هريرة ان وفد ثقيف سألوا عن الايمان هل يزيد ينقص قال النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد تكفره نقصانه شره قال البخاري من حدث به ضرر حبس ثم الامام الاعظم انما استدلال بان الايمان لا يقبل التفاوت فلا يلزم من بطلان الحديث بطلان مذهب الثالث مذهب القاضى عضد الدين وهو انه يزيد وينقص مع انه التصديق وهو يقول بان الظن يكفي تصديقاً ولو سلم ان التصديق هو اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل التفاوت وهو قول غريب يخالف للجمهور الرابع مذهب قوم انه يزيد ولا ينقص بناء على ان الشخص مؤمن اجمالاً ثم يزيد تصديقه بالتفصيل ومن العجب ان بعضهم استدلال بما روي عن معاذ بن جبل انه كان يرضى المسلم من الكافر لا يرضى الكافر من المسلم ويقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الايمان يزيد ولا ينقص خفي عليهم ان هذه الزيادة والنقصان معنى اخر على نحو قولهم الاسلام يعلم ولا يعلم كما يدل عليه كلام معاذ لما روي في بحث تعريف الايمان من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجرم والايمان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان لان الزائد والناقص هو الظن لا اليقين حتى ان من حصل له حقيقة التصديق نسي ما في الطاعات او تركب المعاصي فتصدىقه باق على حاله لا تغير فيه اصلاً لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدلال القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب

المؤمنين ليزدادوا إيماناً وقوله تعالى وإذا أنليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا إيماناً واجيب بوجه الوجه الأول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة الإمام الأعظم أنهم أي الصحابة كانوا آمنوا في الجملة أي إيماناً اجمالياً وهذا تصديق الشارع في كل ما جاء به محملاً ثم يأتي أي كان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس أول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلوة والزكاة ثم الحج ثم الجهاد فزادوا إيماناً مع إيمانهم كذا في الكشف وحاصله أنه كان يزيد زيادة ما يجب به الإيمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لأن الذين قد كمل رتبهم والوحي قد ختم وفيه نظرون الأطلاق على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فإن أحداً لا يطعم على جميع الفرائض فعد بل يطعم على بعضها فيؤمن به ثم على بعض أخريه من به ولا إيمان يجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سؤال يرد على النظر وتقرير السؤال أن أحداً إذا اعتقد أن النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغه صارا إيمانه مشتملا على جميع الفرائض للنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب أن المؤمن بالاجمال إذا علم بعد ذلك أن الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب أن يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الإيمان ولا يخفاء في أن التفصيلي أزيد من الاجمالي لأن ما يتعلق به الاجمالي هو واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي أمثلة كثيرة فالاجمالي تصديق واحد التفصيلي تصديقات بل أكمل المراد به الترتي في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله أزيد ممنوع وقوله بل أكمل مسلم ولكن لا يفيد ذلك لأن الانتقال من الاجمالي إلى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه البحث في الزيادة لا في الكمال فيه بحث وما ذكره سابقا في تعريف الإيمان من أن الاجمالي لا يخط عن درجة أي درجة التفصيلي فانما هو في الاقتصاف باصل الإيمان والسادة في اصل الإيمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما انضاف جلين بالشجاعة لا يمنع كون أحدهما أشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والجبب امام الحرمين وهو مع كونه شافعي يقول الإيمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والديمام على الإيمان هو التصديق زيادة عليه في كل ساعة أي كل أن وحاصله أنه يزيد بزيادة الأيمان لما أنه عرض لأن التصديق علم والعلم من المعارض لا يبقى إلا بتجدد الأمثال فان الشاعرة على أن بقاء العرض محال وما يتوهم من بقاءه فانما هو بقاءه في كل أن تجدد مثله في هذا لأن تحرير الجواب أنه ليس المراد بالزيادة في الآيات زيادة حقيقة التصديق في نفسه بل زيادة أعداده وهذا بالاستمرار عليه عدم الذهول عنه فان الاستمرار يوجب تجدد الأمثال وحصول أعداد كثيرة من التصديق في كل وقت قال امام الحرمين وهذا ينحل ما قيل من أنه لو لم يقبل الإيمان الزيادة والنقص لزم مساواة الأنبياء وغيرهم في الإيمان ووجه الإخلال أن تصديق الأنبياء مستمر بعصمتهم عز الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فإيمان الأنبياء أكثر وأزيد من إيمان غيرهم مع أن الإيمان في نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك أحدهما درهما والآخر مائة ألف درهم مع مساوات الدائم فالحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب أن بعض أكابر الحشيين زعموا أن نقله الشارع استدلال من القائلين بأن الإيمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان النزاع في زيادة حقيقة الإيمان لا في زيادة أعداده وفيه نظرون حصول المثل بعد انقضاء الشيء لا يكون من الزيادة من بيان الشيء في شيء كما في سواد الجسم مثلاً فان بقاءه انما هو بتجدد الأمثال مع أنه لا يشتد لسواد ساعة فساعة وعندنا

في هذا النظر نظراً لأن التصديق المتجدد وان كانت منصرفة بحسب جديها الخارجي لكنها احسان باقية في الحكم الشرعي وهكذا حال
سائر الحسنات والسيئات فانها اعراض تنعدم وتجدد ومع هذا توصف بالقلّة والكثرة شرعاً بل عرفاً فيقال مكارم زيد اكثر من مكارم عمر
فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا في امر شرعي لا في بحث فلسفي وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد في الآيات زيادة ثمرته
اي ثمره الايمان من رقة القلب وصفاته والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطفاً على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيد وضيائه
هو اولد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا في القلب فانه اي ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال
اعمالاً محبة وينقص بالمعاصي والحاصل ان الآيات ما دلت وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته وهما جواب ابع وهو ان
المراد بالايمان في الآيات هو الكامل الذي يكون الاعمال داخلة فيه لا التصديق فقط والاقل قابل للزيادة والنقص اجماعاً والكلام في
الثاني ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهم المحدثون والمعتزلة والخوارج فبقوا الضمير للايمان والعائد الى الموصول محذوف
اي عندك ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر لهذا قيل ان هذه المسئلة اي
مسئلة زيادة الايمان نقصانه وعدمها فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان القائل هو الامام الرزي وجماعة من المتكلمين و
ملخص كلامهم ان النزاع لفظي لا ذفرج تفسير الايمان فان قلنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت
انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخلة فيه فهو يقبل انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكر في المواقف
ورسالة الايمان لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفاً اعترض عليه بان الزيادة و
النقصان غير القوة والضعف اذا كان يستعملان في الكليات والاختياران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في
يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة وضعفاً من امارات التفاوت زيادة ونقصاناً في الكم ولجاب بعضهم
بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لا كيف فلا يقبل القسمة ولا الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل
في الكم فالمعنى لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفاً واقول جميع الاجوبة هي منشوة الغفلة
عن كلام القاضي والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به الكيف يقبلها تبعاً لمعرضه الا ترى
ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع
النظر عن كمية المصدق فانهم ولا تحيط للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي
الاجماع عليه يؤيد ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم
احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل بل قد دوى الطبراني في الاوسط حديثاً مرفوعاً بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان
التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض
واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى هذا عن امامنا الاعظم ايضا ولذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليظمن قلبى قال الله
تعالى واذا قال ابراهيم رب اركبني من قبلك في القارب قال بل ولكن ليظمن قلبى قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك

ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن يا تيناك سعي وهذا دليل ثانٍ تقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يخفى ان يطلب التصديق لانه كان مؤمنا قبل ذلك بل نبيا مسلما ولا يخفى الكفر على الانبياء باجماع اهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه از ما تحت كفرهم في الآية اقول الاول ان اليقين الاستدلال في ان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا مزع من عرض الوسواس بخلاف اليقين للحس الثاني انه اوحى اليه اني اتخذ خليلي و علامته اني احببته الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هوام لا يسكن قلبه عز الا انتظار هذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بان الله تعالى لم ير سواله لو كان عن امر عظيم الرابع انه المراد بقلبه جلا من احببته هذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعد الخامس انه سوال على طريق الادب المقصود ريب اقدني على احياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادسة انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدلالا اسراده ان يحتج عليهم عيانا فطلب ذلك لزامهم حتى يطمئن قلبه بلخامهم فاحفظ هذه الوجوه فانه غريبة واعلم ان الشارح لم يستوف النقل قد افاد القاضي ان التصديق يزيد ينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات المتفاوتة تنفي القوة والضعف هذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال لنقيض كاف في الايمان ايمان العوام من هذا القبيل ثانيا ما رسل انه لا بد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشك والضعف واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن ظنا اطلع المكلف على فرد من افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به هذا تصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزائا لايمان بزيادة متعلقاته وبقي ههنا في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال اهل القبلة في الايمان راجعة الى خمسة احدها انه التصديق ثانيا انه التصديق والاقرار وهما اهل السنة ثالثا انه التصديق والاقرار والعمل وهما اهل الحديث والمعتزلة رابعا انه الاقرار وهو للكرامية خامسا انه المعرفة وهو للمقدية وقد قم الفراغ عن البحث في هذا هبة الاربعة الاول وبقي البحث مع القدية وهوان بعض القدية بسكون الدال وفتحها فرقة من المبطلات تمت لانهم ينسبون الانفعال الى قدوة العباد او لانهم ينكرون القداي تقديرا الحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اي معرفة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واطبق اي اجمع علما ونا على فساد هذه لان اهل الكتاب اي اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله ولم كانوا يعرفون ابناءهم فتناس من قوله تعالى الذين اتيهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في الكتب السابقة باسمائه ووصافه شاملة شكل اعضائه وتولده بمكة وهجرة الى المدينة بل مع اسماء اصحابه كيفية خلافتهم بعدة وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليه في المدينة ليدلوا سعادة التوطن بمهاجرة فلما بعث كفرا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب قال لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرف كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم فاني لا اشك انما المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امة فقال عمر ففك الله يا ابن سلام راحة الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق وكان من الكفار عطف على قوله لان

اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كالكفر قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلي الله عليه وآله وسلم
على الحق ويستكبرون عن اتباعه قال الله تعالى ومحمد وآي انكر فرعون وقومه بها بمعجزات موسى عليه السلام وقد استيقنتها
انفسهم اى الحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما على الجحود اى ظلما على انفسهم او على بنى اسرائيل لان موسى عليه السلام قال
لفرعون ارسل معنا بنى اسرائيل ولا تقذ بهم اولايات لعدم ادانهم حقها وعلوا اى تكبرا وقد تم الرد على القديّة بهذا القدر ثم شرع
في تحقيق الفرق بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية وللمرد بالحكم النسبة للحكمة واستيقنتها وبين التصديق بها
واعتقادها ليصح كون الثاني اى التصديق والاعتقاد ايمانا دون الاول اى المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان
اليهود والفرعون كانوا ينكرون باللسان عليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيجمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لقصور معرفتهم
واستيقانهم عن رجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقراد باشر امارات التكذيب فالرد على القديّة غير تام والحاجة الى الفرق غير
وافقة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشرها انكار امارات التكذيب مع هذا حكم الشارع بكفرة لعم الزام القديّة تمت
الحاجة الى الفرق ولكن اثباته غير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرف من تواعد الشرع كفا العارف المستيقن بلا نقض
فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق عبارة عن ربط القلب اى عقدة على صلة للربط ما علم من صلة
علم او بيان لما اخبرنا المخبر اى جعل القلب اخذ بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اى التصديق بمعنى الربط ام كسبي اى حاصل
بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب الاختيار كما ان لا عقاب ويجعل اس
العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والا لم يامر بها الشارع بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بلا كسب كمن تم بصيرة على جميع
فحصل له معرفة انه جبار او جحر فالحاصل ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فانما كان يقع في قلوب
الكفار من غير اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملايكة والانبيا بما اوحى اليهم ضروري فيركسبي فيلزم ان لا
يكون تصديقا واما واجب او لا يمنع كونه ضروريا وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوا ثانيا بالكسب كذا افادة الشارع في التهذيب
وهذا يوافق ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اى نسبة الصدق اليه في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى
هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارع عليه قال وهذا اى كون التصديق اختياريا مشكلا لان التصديق من اقسام العلم لما صرح
المحققون منهم الشارع بان التصديق الايماني هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اى العلم من الكيفيات النفسانية
دور الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض سمى بما كانه يسئل عنه وكيف وهو اقسام فمنها الكيفية النفسانية اى القائمة بما لا نفس
اى وحر كالحقيقة والقناعة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع اخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض متباينة لا يصدق بعضها
على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لا ناشئ في الاستدلال على ان التصديق ليس باختيارى ولو كان حاصله بالكسب
اى اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة بين شيئين كالعالم والمحدث وشكلنا في انهما بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فان كان

يحصل لنا البرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد ان كان
 اقامة البرهان باختيار كما ان الرؤية بالبصر ليس في اختيار العبد ان كان فتح العين وتحريكها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا
 فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جرى العادة في كمالهية بايجاد هذا العلم عقب البرهان كما يجاد الاخراق عقب مائة النار قال الامام الرازي
 كثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب للحصول عقلا للبرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحالة ان يعلم ان
 العالم حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يجب الفعل فعلا اخر بلا اختيار الفاعل كالقتل بالسهم
 المرمي فان الرامي قد يموت قبل وصوله قال الفلاسفة البرهان يجعل الذهن مستقلا لفيض العلم من الواهب الفيض فيضان
 واجبا لا يتخلف فكله الكل متفقتة على ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان
 ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب انما ظننا لان هذا المقام يشتب على بعض النظار وهو الاذعان معنى
 التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع اشارة الى جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات ولا يقاوع الفاظ على زعمها
 فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى هو الكيفية المعبر عنها بالاذعان والقبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال
 تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختياري مباشرة الاحساب الجارية متعلق بالاختيار والاسباب هي الترتيبات
 بين الحد الاصغر والوسط والاكبر والصغرى والكبرى وحرف النظري جعل القوة العاقلة مصروفة الى تحصيلها ورفع الموانع من
 الشواغل ونحو ذلك كراية الشروط المذكورة في اناجر كل شكل من الاربعه وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان
 يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل
 من ترتيب المقدمات كما انه لا ينافي كون المكسب من مقولة الوضع كالقيام والفقود او من مقولة الافعال كالسجن والتبريد وبهذا الاعتبار
 اي باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفما يصح التكليف
 اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح لدفع ما افاده شارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المأمور به اختياريا و
 مقدرا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيل كثير من اجابات الشرع كذلك كالقيام والركوع الجيد
 فهي من مقولة الواضع ولكن امر العبد بما لا يقدر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب قد
 اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف تدد عليه الشارح
 في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي احدا لا تنفي المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من وقع في قلبه صدق
 الذي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لانها هي المعرفة قد تكون بدو ذلك اي
 بدو الكسب او رغبة عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبيا بما ادعى اليهم والصدقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه
 وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب شارح عن في بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين وان
 كسبي واما انهم مكلفون بتحصيل ثانيا بالكسب ثم لما حقق الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول قد يكون

بلا اختيار فلا عبرة به في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا والحال انكم انكرتم على من
يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بلا اختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه يخرج يحصل
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بـ مكر ويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك حاصل للجواب ان هذا لا يلزم لكن لا يضرنا فان
الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القديسة الكفارهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط اختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين
منجرب بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل
للمؤمنين وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اى شهادتهم على العناد والاستكبار على ما هو من علامات
التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعى بين معرفة المعاندين وتصديق المؤمنين وحاصله اننا لو سلمنا ان لا فرق بين المعرفة واليقين
والتصديق وان التصديق كان حاصلا لهؤلاء المعاندين فنقول انما كفر هؤلاء لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب لما قد علم
من الشرع ان المؤمن المصلى الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضرريات الدين كفر ولو كان تصديقه باقيا وهذا الجواب او حرم من الاول
واحسن ههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان لا يخرج عن التصديق والاقرار بالعمل باجماع الكل وانها صادقة عن
العبد باختياره فالايماز حادث مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان القائل
بمخلوقه كافر هاذا الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخارى امام المحدثين نفى من بخار القول بمخلوقه ذكره فى
هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة بالطلان فمنها استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو فى القرآن والقرآن فيه
مخلوق وثانيا بان الايمان من هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان غير مخلوق وهو الا
الله ونصف مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان فهو كافر من قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع
وبالجملة هذا من مضات ترك علم الكلام والطواف حول اللفاظ وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرافات
الثانية ايمان الياس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم
على انه لو سمع فليس من ايمان الياس استدلال الامام ابو منصور الماتريدى بان الثواب على الايمان هو بمقابلة اتعاب الفكر والاستدلال
ولا استدلال حينئذ لا انكشف البدبى وفيه نظر والمعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند الياس ففي الفتاوى الحنفية
الصحيح انها تقبل والامام الرازى والجمهور على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم
الموت قال انى تبت الان وفى الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغتر اخرجه الترمذى للحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو
الذى يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والا وراعى وابو حنيفة صحيح وقال الامام الحلي جماعته غير صحيح
وعن الاشعري فيه وايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن فى كل مسألة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا
تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم اعلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال
على فهم المنطق والكلام بل من رآى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل فى التوحيد والايمان والاستدلال واحد اى كل

مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلا فالبعض علم بالحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق والاقرار والاسلام اداء الطاعات من
التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والتحرز عن المنهيات فكل مسلم مؤمن ليس كل مؤمن مسلما لان الاسلام هو الخضوع بضميتين
فروتنى كرون والاقياد متابعت كرون وهو في الاصل شديد ثخن يقال قاده فانه قد بمعنى قبول الاحكام والاذعان في تفسير الخضوع و
الاقياد بالقبول والاذعان نظر فانه دعوى لا بد لها من حجة والظاهر ان الاقياد اداء الاحكام لا اذعان لها فقط وذلك اي القول
والاذعان حقيقة التصديق على ما مر في بحث تفسير الايمان وقد تقرر ان التصديق هو الايمان ازلت هذا تصريح بترادف الاسلام
والايمان والخيار كما سيحققه انهما متساويان بلا ترادف اجيب او لا بان المعنى وذلك يستلزم حقيقة التصديق وثانيا بان

وثيقيدة اي الاتحاد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها في مدائن قوم لوط عليه السلام من المؤمنين
بيان لمن فما وجدنا فيها غير بيت واحد من المسلمين وهم لوط واهله ومخلص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا عليه السلام الى
سبع مدائن من الكفار فكذبوه فارسل الله تعالى اليه الملائكة في صورة البشر فامرهم ان يخرجوا باهله من مدنيهم لان العذاب
لا ينزل على القوم ما دام النبي فيهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبريل عليه السلام مدنيهم ثم ضربهم في الارض مقلنة و
في الآية مدنيهم لاهل القرى حيث مكث فيهم النبي مدنيهم فلم يؤمنوا به حتى لم يوجد فيهم بيت من المسلمين وتقرير
الاستدلال بالآية على وجهين احدهما ان معناها لم نجد في القرى احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين والاصل في
الاستثناء الاتصال ولا يجوز حمل غير على الصفة لان قولك ما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين يستلزم الكذب لكثرة البيوت في قراهم
ولا بد من تقدير اهل لان الظاهر ان كل من بيانية ويجب ان يكون المبين والمبين من جنس واحد وادرج عليه الاستثناء لا يستلزم اتحاد
المتثنى والمتثنى من بل يجوز ان يكون الاول اعم لقولك اخرجنا العباد فلم نجد الا الحاجة الثاني ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجد
اخرجنا الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت وكذا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان
فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم اداخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم باخراج وعدم الوجدان
على جنس واحد اورد على الوجهين انهما لا يقتضيان الاصدق المؤمن والمسلم على ال لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لجواز صدق
الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب الكاتب على زيد اقول لضعف الاستدلال قال شارح وثيقيد فجعله مؤيدا لا حجة و
بالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل اخر على الاتحاد وعندنا فيه
بحث لان عدم الصحة ليس مسلما عند الخصم ولا ثابتا بدليل وقد صرح هو كما بان المصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم ولا
نعني بوجدنهما سوى هذا اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المعنى بالتساوي وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما
بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قد مر المشاخر يطبقون الترادف ويريدون به
التساوي كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفرقا على حد وظاهر كلام المشاخر انهم ارادوا
بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم تاييد لقوله لا نعني بوجدنهما سوى هذا

وإشارة إلى دفع سؤال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفى المغايرة المصطلحة
 عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الاخر كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله
 تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهييه جمع الامر الذي علم خلاف القياس او جمع امره وناهيته بتاويل لا ية او بتأويل النقل او جمع امره
 ناهي فان جمع الفاعل من غير ذوى العلم يحسن على فواعل وصف النص بالامر الذي يحارثنا من بيان لما اخبر به وادرك عليه
 ان الامر الذي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بما اجيب بوجه احد هاتين معني الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالشئ في حكم
 الاخبار بانه واجب كذا الذي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالامر النواهي لما موات والمنهيات وقد خبر بان هذا واجب
 هذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الخبري قليل جد وبالتاويل يؤل الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع
 لا لوهيته بضممتين وكسر الهاء وتشديد الياء وهذا في الخضوع والانقياد لا يتحقق الا بقبول الامر الذي اى لتصديق بحقيقتها
 فالايان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغيران لان التغير عند الشاعرة فرع لا تفكالك ثم الاظهر ان يقول وجوب ابدل قوله حكما
 ليتفرع عليه نفى التغير ولكن لما كان انفكاكهما حكما من لوازم انفكاكهما وجوبا اقام اللازم مقام الملزوم ومن اثبت التغير يقال
 ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان قوله انتهى كلام الكفاية اذ
 المعلم من الشرع ان حكمهما واحد في الدنيا والاخرة وان لم يثبت ظهر عجزه عن اثبات عوايه ولم يذكر هذه الشرطية لظهورها وقوم
 في بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر فيها والاظهر بطلان قوله معنى قوله فيها لم يجز هذا الحالة اى ثبت مطلوبه
 وكثيرا ما يحذف لدلالة الكلام عليه ثم ان حاصل النسختين واحد لكن لابد من تقدير كلام بعد الشرطية الاولى وهو استثناء نقيض
 المقدم لينتج نقيض التالي اى لكنه لا يثبت حكما كذلك فلا يثبت مطلوبه فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب امناهم سكان البادية
 من العرب ليس له واحد من لفظ نزلت في نفر من بني اسد قدموا المدينة في زمن نخط فكلوا بالثهادتين على سبيل التفافطعا
 في العطييات وكانوا يمينون على النبي صلى الله عليه وسلم يقولون هاجرنا اليك بيماننا ولم نحاربك كما حاربك العرب قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
 اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان فثبت التغير بينهما قلنا المراد من عدم التغير ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون
 الايمان وهو في الآية لغوي بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن فالحاصل ان كلامنا في الاسلام الشرعي وللذين في الآية
 الاسلام اللغوي وهو الانقياد الظاهري فالمعنى قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد الظاهري للطمع ان قلت الاسلام
 في اللغة الانقياد مطلقا فكيف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقراءة السياق واسلوب الآية بمنزلة التلقظ بكلمة الشهادة
 من غير تصديق في باب الايمان يريد ان الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن لا يسمى اسلاما في الشرع كما ان التصديق باللسان
 بلا تصديق باطن لا يسمى ايمانا في الشرع واجيب عن الآية بوجهين آخرين احدهما ان الاسلام في الآية مشتق من السلم وهو الصلح
 ضد الحرب ثانيها انها لا تصرح بتحقيق الاسلام بدون الايمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا يستلزم تحقق مساهة في نفس الامر
 فان قيل قوله عليه السلام في الحديث المشهور بحديث جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما نحن عند رسول الله صلى الله

عليه السلام ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان فيه وعلى من قال لا يجوز ان يقال جاء رمضان بل شهر رمضان كانه من اسم الله تعالى وقد انكر الامام النوري كونه اسما للهياء ونجح البيت الاستطاعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة سراه الحاكم عن انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في الجور والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفل وتمام الحديث قال صدقت فاخبرني عن الايمان قال ان تؤمن بالله ملائكة كتبه رسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر بن الخطاب من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه جبريل اياكم يعلمكم دينكم سراه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغيران قلنا المراد في الحديث ان الثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى اخرها والمراد بالعبادات الشهادتان لدلالة لهما على التصديق وبالثمرات العبادات الاربعة لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد لبيعة وفدوا عليه اي قد موأ عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد هم وفد بفتح وسكروا صاحب صحبه وكان اشرف العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله ويسيرون معه ثم يرجعون الى قبائلهم فيخبرونهم باحواله منهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومهم الى الايمان وعن ابن عباس قال ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا لبيعة قال مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ندمي قالوا يا رسول الله اننا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام وبيننا وبينك هذا الحى من كفار مضى فمرنا يا رسول الله بفصل نخبر به من رانا وندخل به الجنة قال اتدون ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متروجا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلاة واقامتها وحذفت البناء بحوزة عند الاضافة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم للنس سراه البخاري والمغنم بفتح للميم ما يغنم المسلمون من اموال الحرب قد فرض الله سبحانه ان يؤخذ خمس لله ورسوله ويقسم الباقي بين الغانمين وجه الاستدلال بهذا الحديث ان هذه الاعمال المذكورة ليست بجزء من الايمان فلا بد ان يكون معنى الحديث انها ثمرات الايمان وعلاماته وكذا في الحديث الثاني وكما قال عليه السلام الايمان بضع باكر ما بين الثلثة والعشرة واصله القطعة من الشئ وهذا قطعة من العدد وسبعون شعبة بالضم غصن الشجرة وفي بعض الروايات بضع وستون وفي بعضها اربع وستون وفي صحيح البخاري ثمان وست وسبعون على سبيل الترتيد التطبيق ان المعتدل اكثرها وذكر القليل لا ينافي وجود الكثير اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق اماطة الدفء والاذى بالفتح كل ما يؤذى والمراد الحجر الشوك ونحوه والحديث سراه البخاري ومسلم عن ابي هريرة واعلم ان بعض الائمة قد تصدك لجمع الطاعات الموصوفة بانها من الايمان في الاحاديث فقال ابن حبان قد وجدتها سبعة وسبعين الايمان بالله تعالى و

صفات وحدت ما سواه وملئكته وكتبته ورسله والقدر واليوم الآخر ومحبة الله والمحبة لله والبغض لله وحجة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقاد تعظيمه اما الصلوة عليه ابتكع سنة فداخلان فيه الا خلاص اما تركه الرياء والنفاق فداخلان تحت التوبة والخوف والرجاء والشكر والوفاء بالوعد الصبر والرضا بالقضاء والخييار والتوكل والرحمة والتواضع اما تعظيم الكبير والرحمة على الصغير تركه الكبر والعجب فداخلان فيه وترك الحسد ترك الحق ترك النضب النطق بالتوحيد تلاوة القرآن وتعلم العلم وتعليمه الدعاء وذكر الله سبحانه والاستغفار اخل فيه التطهر وستر العورة وصلوة الفرائض وصلوة النفل والزكاة وصدة التطوع وفك الرقاب الحج والاعطاء والضيافة داخلان فيه صيام الفرض وصيام النفل والاعتكاف وطلب ليلة القدر والحج والعمرة والطواف والفرار بالدين من الفتن والوقار بالندب والحرى باليمين اى الاهتيا بشانها واداء الكفارات والتعفف بالنكاح والقيام بحقوق العيال ورؤا الدين وتربية اولاد وصلة الرحم وطاعة السيد الرحمن على العبد العدل في الامارة ومتابعة الجماعة وطاعة اولي الامر ولا صلاح بين الناس قتل الخوارج والبغاة داخل فيه الا امانة على الغير والامر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلان فيه اقامت الحدود والجهاد واداء امانة والممن اخل فيه ايفاء القرض والاخذ ان الى الجائر حسن للعامة مع الناس جمع المال من الحلال داخل فيه انفاق المال فحق ترك التبذير والاسراف اخل فيه حر السالم وجواب العاطس كف الضرب عن الناس اجتناب اللهوا اما طاعة الاذى عن الطريق وقد يعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما حافظ هذه الفائدة فانهم شريفة واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صحت ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه تركه مستبدلين بوجوه احد ها ان الاستثناء يبطل العقد فكذا الايمان ثانيا عطاء قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون المؤمنون قال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرأ قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ولتلك هم المؤمنون حقا ثالثا ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فتركه في ايمانه لم يلزمه شئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال اتقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثنى فيما سمك ابرك وقد سمك الله تعالى في القرآن مؤمنا وتستثنى وسال الامام ابو حنيفة رجلا ليل الاستثناء قال تبع ابراهيم في قوله الذي اطعم ان يفقر في خطيئتي يوم الدين قال هلا ابتعت في قوله ا ولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركا للمقدح وتادبا مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك ومن يحجمهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا لانه ان كان للشك كما يقتضيه كلمة ان والاستعمال الغالب المراد الشك في الحال فهو كفر لا محالة ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء وان كان للتأديب اى الانصاف بالادب مع الله سبحانه وحالة الامور الى مشية الله تعالى عطف تفسير للتأديب الا حالة سيرن اول الشك في العاقبة والمال اى المرجح لا في الان الحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد ابليس بلم بن باعور وصرصا الراهب امية ابن ابراهيم الصليبي بعد ما كانا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو اخر من يخرج من الناس فقال ليتني كنت اياه فتعجبوا منه قال

ليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الأسباط دخلت على سفيان الثوري فبكي لليلة كلها نقلت اشكي من الذنوب فرفع تبنة من الارض
 وقال الذنوب اهن على الله من هذا وانما اخشى سلب الايمان وكان يقول ما من احد على ينيه الا سلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما
 في زيارة القبر فعن بريدة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين و
 المسلمين انا ان شاء الله بكم لاحقون ثم اراه مسلم مع ان الحقوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله او
 التبري معناه بالفارسية بيزار شدن وفي بعض النسخ الوار بدل اذ لكن ادا صح لان التبرك والتبري وجهان مستقلان بقى ان الفرق
 بينهما وبين التاديب خفي عن تركية نفس وقال الله تعالى فلا تركوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خود پسندی كردن فهذه وجوه
 اربعة للجواز فالا وترك جزء الشرط لما انه يوم بالشك ولهذا اي لا تركه اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز الا اذا
 لم يكن للشك فلا معنى لتفي للجواز كيف يكون له معنى والحال انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين و
 ينسب الى عبد الله بن مسعود الصحابي وذا عجب لان بناء من ذهب للنفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الخفية في المنع
 حتى قال العقيلي لا يجوز كاح امرأة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذا جرح عظيم وتصب لا يرضاه الحق سبحانه وما احتج به
 صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمنون ان شاء الله تعالى كقول الشاب ان شاء الله تعالى ولا
 شك ان الثاني كلام مهمل او كذب فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك ان شاء الله تعالى لان الشاب
 ليس من افعال المكتبة ولا هم يتصور عليه البقاء في العاقبة والمال ولا ما يحصل به تركية النفس والاعجاب حاصل للجواب مع استوار
 الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور صحيحة لا يستثناء غير موجبة في الشاب احد هان الشاب ليس من افعال الاختيار
 فلا يتصور في استثناء تاديب لان التاديب ههنا ترك دعوى القدوة والكسب مع وجوبها بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري فيصير
 فيه التاديب بترك الدعوى ثانيا هان الشاب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما لم يكن من الامور التي تشك في
 بقاءها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل اتهام العاقبة بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثانيا هان الشاب ليس
 من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه الاختيار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتقار بخلاف الايمان فانه
 رئيس الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متقي ان شاء الله تعالى لان الايمان الزهد التقوى اعمال كسبية
 يتصور بقاءها ويكون عواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز في الزهد التقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل
 يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان لان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين لكن لا يخفى
 ان بين دعوى الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بينا السماء والارض وذهب بعض المحققين في توجيه نحو ان
 الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدّة والضعف هذا
 وان كان خلاف الجهل القائلين بان اليقين لا يقبل التفاديت لكن بعضهم يدعى الضرورة في اجماع على ان تصديق الانبياء عليهم
 السلام اقوى من تصديق احاد الامة وقد مر البحث في وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى

اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله تعالى فمعنى الاستثناء جنتنا انما مؤمن كامل الاجازة
 ان شاء الله تعالى ولا يخفى جواز بل لا يخفى ترك الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لان ان اراد النجاة من العذاب الابدي فهو حاصل
 بادنى مراتب التصديق لاخراجا عن الكفر وان اراد النجاة من العذاب مطلقا لمجرد التصديق لا يكفي في ذلك ولو كان في غاية القبول
 لا بد من ازالة الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع العمل قوى كامل وبدنه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل
 للعبد هو الايمان المخرج عن الكفر وحصول الايمان الكامل المنجى عن دخول النار في مشيئة الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجوب
 آخر قريب منه وهو ان العبد ان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق وهو غير
 منبسط ومن نظري باب الفاظ الكفر من الفتاويات ظهر عليه ان الكفر قريب من شرك النعل فلا استثناء صحيح ولما نقل عن
 بعض المشايخ في تفسير لقول المصنف السعيد قد يشقى انه يصح ان يقال انما مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اى الاعتبار
 في الايمان والكفر السعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر قيل يساويانها بالخاتمة حتى ان المؤمن
 السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره طول منصوب على الظرفية على الكفر العصيان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ
 بالله منه وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان من الكافرين فان لفظ
 الماضي يدل على ان كفره سابق على عدم سجوده مع انه كان مجتهدا والطاعات حتى عند الملائكة تغليباً وفيه بحث اما اولا
 فلجواز ان يكون المعنى كان في علمه تعالى واما ثانيا فلان كفره سابق على نزول الآية واما ثالثا فلان كان بمعنى صار كثير الاستعمال
 ولعل قول الشارح اشير اشارة الى ضعف الاستدلال وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى
 في بطن امه رواه البزار بسند صحيح عن ابي هريرة روى عنه على ما صرح في الاحاديث ان الملك الموكل بالنطفة يكتب عمر الجنين
 ورزقه وسعادته وشقاوته ولا يخفى ان الشارح ذكر ثلثة وجوه لجواز الاستثناء فاول التبرك او هضم النفس والثاني الشك في
 حصول الايمان الكامل الثالث الشك في ايمان الخاتمة وان كان الحاصل في الحال ايمانا مع العمل فظهر الفرق بين الثاني
 الثالث اشار جواب لما الى ابطال ذلك بقوله وَالسَّعِيدُ قَدْ يَشْقَى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله منه او يعصى بعد الطاعة
وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعُدُ بان يؤمن بعد الكفر او يطيع بعد العصيان واوضح عليه ان تغير السعادة والشقاوة محال لانه يوجب التغير
 في الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى وتغيرها محال اجاب بقوله وَالتَّغْيِيرُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ اللتين
 هما من احوال العبد دون الاسعاد والاشقاء بل العبد الواحد يتعلق به الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغير فيما يتعلق به
 الاحياء مرة والاماتة مرة بلا تغير في صفة التكوين وهما من صفات الله تعالى الكلام على الحصر اى الصفة الالهية هو الاسعاد
 والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر يقع الكلام اجنبيا عن الجواب فافهم لما اذا الاسعاد تكون السعادة والاشقاء تكون
 الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته بل فيما يتعلق به التكوين ولا استحالة فيه لما مر من ان القديم لا يكون محلا
 للحوادث وكل ما يقبل التغير فهو حادث لان ما ثبت قدما امتنع عدمه فهذا دليل من الشارح على ان تغير ذات الله تعالى وصفاته

محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح غير مطابق لمدرع المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا في ذات صفاته تعالى وليس مطلوب ان التغير في ذاته و صفاته محال فانهم والحق انه لا خلاف بين الخفية والشافعية في المعنى لانه ان اريد بالآيمان والسعادة مجرد حصول المعنى اى التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بدلائك وان اريد بالآيمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثوات فهو في مشية الله للقطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اى منع الاستثناء المراد الاول اى مجرد حصول المعنى ومن فرض المشية اى استثنى اراد الثاني اى ما يترتب عليه النجاة.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله وفي ارسالي الرسل بضمينين وقد يسكن السين جمع رسول فعول من الرسالة وهو ذكر الصديق لان المصدق لا يجب اعتباره ثانياً سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل يصل الخير من طرف الطرف بغير الله سبحانه وبين ذوى الالباب اى ذوى العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسول الى المجانين والمجنونات العجم وفي اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسوله من جنسهم لقوله تعالى وان من امتة الا خلا فيها نذير وشدة القاضي عياض لا نكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب النذير بالنبوة اما الآية فالمراد بها اتم البشر ثانياً بجملة الفلاسفة زعمان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي يحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى عليه السلام لكان خيراً فقال نحن معشر اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد العباداة بحال عظيمة حتى قتل على النوى عن عبادة الاصنام وبالجمل كانت اعظم الفلاسفة تلازمة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليفته اى مخلوقاته وهو مستند ك ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار هي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس بظلم ليزج علة للسفارة والاراحة الا ان الله اى ليزيل الله سبحانه او العبد بما بالسفارة عليهم جمع علة وكلاهما بالكسر اى امراضهم من الجهل والشك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا لقوانين العدل والاخرة كالثواب والابدئ من لبيان ما قصرت وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب واختار عند الشارح مساواتهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ علة تقدير كون النبي اعم كان الحق ان يقول في ارسالي الانبياء حكمة مبتدئ مؤخر اى مصلحة وعاقبة حميدة اى منافع للرسل اليهم وفي هذا اى في قوله حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب لان فعل الحكيم لا يكون على خلاف الحكمة ولما كان مذهب المعتزلة ان يبعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه مذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شئ والبعث فضل منه العادة الالهية جارية به تفضلاً اصلياً الكلام بقوله لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما زعمت المعتزلة فانه باطل بل بمعنى ان قضيت الحكمة تقتضي القضية بتشديد الياء حكم القاضي والى اكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحكم او الصانع والا اول اظهر فالمعنى ان حكم المصلحة يقتضى ارسال لما فيه من الحكم بكم نفقته جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادى بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لا بالحكمة تقتضي اى تزجر جانب وقوعهم جواز تركه والماتريدي يعترفون بهذا الوجوب ويفارقون المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله تعالى لا عليه غاية للادب وليس الا ارسال بمقتضى اى بحال كما زعمت السمنية بضم السين وفقر الميم كفار سومات وهى بلدة بالهند

والبراهمة قوم من قدام كفار الهند ينسبون الى برهم الهندى واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنبوته ابراهيم وادم عليهما السلام
ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفى كقولك بنو فلان قتلوا واستدل هؤلاء على الامتناع بوجوه احدى ان الارسال لا يمكن الا بقول الله
سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه ليلا او يخلق
فى الرسول على اضرار يا ثانيا ان جبرئيل ان كان جما وجب ان يراه كل احد من الحاضرين ان كان محمدا كان وئيه محالا واجيب
بان خالق القرية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويجبه عن غيره ثالثا ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة
لهم واجيب بانه مشقة قليلة موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاه فى نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب قوعه برحمته
الله بخضار ادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن القبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء
بمحض ارادته بلا غرض ادع والشارح قد جرى فى هذا المقام على راي الماتريدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا
يمكن يستوى طرفاه من اعلى من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وعقل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون
الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفي الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الهكناات قال طائفة
من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنى انه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل
وفائدة بقوله مبشرين ومنذرين وطريق ثبوته بقوله وليد بهم بالمعجزات وتعيين بعض من ثبتت رسالته بقوله اول
الانبياء ادم عليه السلام واخرهم محمد عليه السلام فقال قد ارسل الله تعالى من البشر الى البشر ليدت انسانا لامة برسولها ولانه
لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب فى الوقوع والاهم بالبيان والا فالله سبحانه
محمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى ثقلين وهما بحثمان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن
الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر النهى الى عوام الملائكة والى الانبياء البشر الثاني اختلف فى ان من الجن سلام لا فليل نعم
لقوله تعالى يا معشر الجن الانس اليكم رسل منكم يقصون عليكم اياتي وقيل لا ورسل الجن فى الآية هم الذين يسمعون الشرع من النبى
يلفون الى قومهم كالجن الذين سمعوا القرآن بسطة نخله مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص و
منذرين لاهل الكفر العصيان بالنار العقاب فاذا ذلك اى العلم بالثواب والعقاب اسبابهما فاما طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة
من المعاد الروحاني فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل لنصوص الناطقة بالمعاد الجسماني على ان بيانهم فاصروا لانهم حصروا
سبب الثواب فى العلم والعقاب فى الجهل وان كان اى ان حصل طريق للعقل فبانظراى يحصل بانكار دنيقة لا تشبه تلك
الانظار الا لواحد بعد احدى اى صاحب العقل القوى المستعد لهذا الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان فى قرن واحد وهذه
مبالغة وهؤلاء هم الذين نشأوا فى فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بعقولهم فمنهم زيد بن عمرو بن نفيل القرشي كان
يوجد لله سبحانه ولا ياكل مما يذبح على الاصنام وكان يقول خلقت الله الشاة وانزل لها من السماء رقا ثم انتم تنجونها على غير اسم من
شعره اربا واحدا الف رب ادين اذا تقسمت الامور تركت اللات والعزى جميعا كذالك يفعل الرجل البصير و

قد يزعم انه نبي ولم يصح ومنهم البكره الصديق لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل ومنهم ابو رافعي الصحابي قال
 صليت قبل ايامك بالنبى صلى الله تعالى عليه ولم اعواما كما في صحيح مسلم ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا
 والدين قدم الدنيا لها اقدم وعكس الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار اعدا لاعداد تبارك فيهما الثواب و
 العقاب وتفاصيل احوالها مبتدئ والخبر مما لا يستقل والضمير للثواب العقاب او الجنة والنار الاول اذ في بقول الاول والثاني و
 طريق الوصول الى الاول باءا الطاعات واخترا عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي هذا المقام اشكال صعب و
 هو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغ الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن فترة الانبياء او وراهم اجل شافع او محرا ليدرك السفائن
 وقال جلال الدين السيوطي اتفق عليه الاثمة والاشاعرة من اهل الكلام والاصول نص عليه الشافعي واستدلوا بآيات منها
 قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى هذا يكون ترك ارسال النعم للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذهب
 جمع وهناك مذهب اخر اصرها التعذيب على من لم يعرف وجوب الواجب وحدتم مع ان الادلة عليه كثيرة ثانياً التعذيب على من
 عبد غير الحق سبحانه والفرق بين المذاهبين ان الخالي عن المعرفة والشرك معذب على الاول لا على الثاني والفرقان على تأويل الرسول
 ولاهية العقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثها ان اهل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابى هريرة قال
 اذا كان يوم القيمة جمع الله اهل الفترة وللعقوة وللولود والاصم والاكهم ثم ارسل اليهم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعوا السعداء فتكون
 عليهم ذوا سلها ومن لم يدخنها يحب اليها فيقول الله تبارك وتعالى ايا عصيتكم فكيف برسلى في الغيب قال ابو هريرة اقر واالستم
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا حديث صحيح مرمى موقفا وروى بالفاظ جمعنا هابا المعنى واه احمد اسحق بن اهويع عبد الران
 وغيرهم وهذا المذهب هو الصحيح واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان هذا لا متعلق
 اشد اهل من ارسال الانبياء تكليف الطاعات بل تعذيب من جهل الواجب تعالى او بعد غير ما يفهم اشد من ارسالهم لان الاهتداء
 بالهجرة اسهل من الاهتداء بالبراهين في الاهليات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الخواجر الدنيوية بقوله وكذا
 خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارها انما عرفت بالوحى ثم اخذها
 للحكام عن الانبياء وبسطوها ويحتمل ان يعبد الكواكب السعدية والنحسة من جملة الاجسام النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس
 عليه السلام ثم اندس بعد هو فخلط فيه الناس الخمج يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطى اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل
 ونزوله على دانيال عليه السلام وفسر بعض المحشين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان الحل والحرام عندنا من الاحكام
 الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كصفات الاجسام كما زعم المعتزلة ولم يجعل للعقول الخواص استقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها
 بالتجارب فلم يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان طرية الكبد المشوى يشفى عى الليل كحلا اذا كان المشتري
 مع كلف الخضيب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الخواجر العامة للدين الدنيا بقوله وكذا جعل لقضايا اي الاحكام الواقعة
 فيها وهو مفعول اول منها ما هي ممكنات مفعول ثان ويحتمل ان يكون حالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجرم با حجابيه

من الأيجاب السلب كصفة السمع والبصر الخ سبجانه وحشر الأجساد ووجوه سدّة المنتهى اللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدى و
الرجل نزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى وخراب الديار من اليمين الفجى والبركة في العمر الرزق من صلة الرحم الخ غير ذلك
فلا يحصى مع الانتفاع بها في الدين الدنيا ومنها ما هي اجبات بنظر العقل كحدث العالم او ممتنعات كشرىك الواحد سبحانه وكونه
في جهة ومكان لا تظم تلك الواجبات الممتنعات للعقل الا بعد نظري فكري ثم اى طويل ومجت كامل بحيث لو اشتغل الانسان
به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كثنى واحد او بتاويل المذكور لتعطل اكثر مصالحه من تدبير المعاش فكان من فضل الله و
رحمته ارسال الرسل لبيان ذلك اشارة الى القضايا او الى جميع ما ذكر من الجنة والنار ما بعد هما كما قال الله تعالى وما ارسلناك
يا محمد صلى الله عليه وآله وسلم الا رحمة حال على سبيل المباعدة نحو يد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني اظهر او مفعول
للمعلمين قد يشكل كون رحمة للكافرين ويحجب بان حرمانهم لقصورهم وعدم قبولهم الرحمة واجاب بعضهم بان الامم السابقة كانت
تخفى تمخيرا بخلاف امته واودع عليه بان لا يلائم سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان ارسال الرسل كلام رحمة ولا نه
المراد بالرحمة بيان منافع الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف والشارح ابطال لشبهة منكرى النبوة وهى ان العقل مستقل بمعرفة
الامور فلا حاجة الى الانبياء ونفى في هذا المقام اجابات شريفة البحث الاول قال الحكماء الاسلاميون لا بد في النبوة ثلثة شروط احدها
الاطلاع على الغيبات وهذا باتصال شرحه باللائكة المقربين اى العقول المنتقشة بصوت الكائنات ثانيا ان يطيعه هيو العاصي
فيتصرف فيها ما يشاء من قلب الهواء ماء واحداث السحب الامطار الزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس هى متصرفية فيها
فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف في جسم اخر ثالثا ان يرى القوى المجردة متمثلة ويسمع كلامهم وحياتهم ولكن لا وجوه لصورها
كلامهم الا في الحسن المشترك كالرويا الا ان غيرهم لا يجد نحو ذلك الا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب
وجوه مثل هذا الشخص اذ به يتم نظام المعاد والمعاش والفيض جل شأنه يعطى اذنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن
العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا ملخص كلامهم في اثبات النبوة وللتكلمين مناقشات عليه لكن في كلام الصوفية
تليحات توافق بعض البحث الثانى زعم الحكماء ان كالات النبوة تابعة لاستعداد مادة البدن اعتداله ودرهم المشكوك بان الحق سبحانه
يختص برحمته من يشاء وفي كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندى انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشرط العادية لم
يبعد البحث الثالث شرط ظهور النبى في النبوة المذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة ربيم عليها السلام بل ام موسى عليها السلام بل امرأة
فرعون ودليلنا ان لا يجوز امارة المرأة اجماعا فكيف يجوز نبوتها البحث الرابع المشهور ان النبى يبعث بعد اربعين لانه حين يكل العقل
وفي الدليل نظير المعتمد فيه النقل وقال القاضى ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد جعلنى
نبيا واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين وَاَيَّدَهُمْ اى الانبياء اشارة الى التساوى بالمعجزات الناقصة
للعادات جمع معجزة التام للمباعدة كعلامات ونسابة او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتاويل آية معجزة وهى امرهم بخلاف العادة
اى العادة الالهية وكل فعل تكرر صدرا عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو خارج للعادة وزعم

بعض الناس ان المراد من العادة البشرية وهو مخالف لكلات المشائخ وان امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات و
الاستداجات عند تحدى المنكرين معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه
حال من ناعل يظهر لعجز المنكرين عن الايمان بمثل ما يحتمل ان يكون بيان الوجه التسمية بعد التعريف وان يكون من جملة التعريف
احتراز عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة هذا جعل الكلام وتوضيحه اجابات البحث الاول اقسام الخوارق سبعة احدها المعجزة من
الانبياء ثانيها الكرامة للاولياء ثالثها المعجزة لعوام المؤمنين من ليس فاسقا ولا وليا رابعها الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتليم الاجام
على النبي صلى الله تعالى عليه وآله ولم وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة بخلاف خامسها الاستداج للكافر والفاسق المجاهر
على فقه غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى الناس سادسها الاهانة للكافر والفاسق على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلة الكذاب
اذ تغمض في ماء فصار ملحا ومن عين الاغصان صار على سابعها التحريف لشريرة تستعمل اعمالا مخصوصة باغانة الشياطين ومنهم
من لا يبعد كخارقا لالعادة جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الاعمال والكهانة من السحرة هي الاخبار بما سمع من الجن والبحث
الثاني اختار الشارح الامر بديل الفعل لان المعجزة قد تكون عن ما كعدم احراق النار من اختار الفعل قال المعجزة بتبريد النار والبحث
الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدرا للنبي فاذا مشى على الماء وطاف في الهواء فليس المعجزة مشييه وطيرانه بل نفس القدرة
عليها والقدرة ليست مقدرة له والصحيح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحيح ان
القرائن الدالة على التحدي كانية البحث الخامس شرط الجمهور ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي فان المتقدم على التحدي لم يكن لها
اختصاص بتصديق النبي ولا باس بالتأخر منها قليلا واعترض عليه بانفاقهم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينحسف هذا الجبل بعد
شهر فانحسف مع انه غير مقارن اجيب بان المعجزة اخبار بالغيث وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متأخر عن وجود المعجز ولا
محذور فيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر ولم ينطق بل نطق الشجر لا يكون
معجزة وترك الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لان المتحدي يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور
للتخارق عن الكاذب وعندنا فيه بحث البحث السابع قال لا يجب تعيين المعجزة بل يكفي ان يقول انا اتكلم بخارق من الخوارق فان
عارضه معارض قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثلا للتخارق الاول مثال ان يكونا كلاهما انطق بجرا واذا كانت
المعجزة معينة فلا بد المعارضة من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة قال لا صحا
لا بل اهانة تزيد للجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز
كالجرح وصح بعض العلماء خلافه لان المعجز اختياره وقد تم ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كثيرة من المكذبين قال بعضهم هذا
اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا انطق وعاد ميتا في الحال فهو ككذب به البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور للتخارق عن
المتنبئ هو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لو جاز لزم معجز الله سبحانه عن تصديقه
انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره وكان مسيلة الكذاب المتنبئ يلطخ يده بالادوية فيمسح راسه لا فرج لينبت شعره وكان لطيفة

ابن خويلد المتنبى يجعل البيضة في الخلل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاج فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا يفعلون الجبل العادية بلا ظهور خوارق وههنا اشكالات ثلثة اهل اول حكمي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار وزعم انه معجز قلة حكاية لا سند لها على ان احدا لم يستعمل ذلك لقد علم عليه التلويح كيف لا يظهر الخارق من المتنبى يظهر من مدعي الألوهية كفرعون الرجال اجيب بان خارق المتنبى يبطل حكمة ارسال الرسل لا شبهة الصادق والكاذب بخلاف خارق المثال لا دلالة الفاطمة على ان الواجب ليس بحجم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صمد ان صبيانا من مجيئ المدينة يسمى ابن صياد ادعى النبوة فلقبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبى الكاذب اجيب بانه لم يبد له المظهر بحاله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضى عندي وتحقيق الجواب يتوقف على اراد الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في هط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال ابن صياد اتشهد اني رسول الله فقال امنت بالله ورسوله ثم قال لنبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا ترى قال يا نبي صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني خبات لك خبا وخبا له يوم تاذ السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال احسا كذا في صحيح البخاري مسلم فاقول انما يمتنع الخارق عن المتنبى اذا اوجب التخليط والتخليط هنا اعتراف بانكاهن ياتي من الجن غير صادق وكاذب البحث العاشر نقض تحريف المعجزة بسحر المتنبى وكهانة عند المتحدي واجيب اوله بان يتحيل ظهورهما عن المتنبى لا مقدر نابذ ليل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بان لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدي عن معارضته كالزيت على اسباب معارضة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم هما عاديان لا خارقان وذلك اي التأييد ثابت لانه لو كان التأييد بالمعجزة لما وجب اي لم يجب قبول قوله ولما بان اي لم يظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكماء على انه بطريق الوجوب اي لا يمكن تخلف العلم بصدق عن المعجزة لان الذهن يستدل بافاضة المبدئ الفياض على المستفاد واجبه فقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بحركة العادة الالهية كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدق بطريق جري العادة بان الله تعالى اباراه وامتدحه بالجزم والثانية يحصل والثالثة بحري بخلق العلم الضروري بلا نظر وكسب بالصدق متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اي حصول العلم الضروري بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضور جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك اكنيت انا صادقا في دعوى اني رسولك فخالف عاداتك وقم عزمك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا يفعل الملك يحصل جزاء اذا الجملة علم ضروري عادي منسوب الى العادة الالهية بصدق في مقابلة وان كان الكذب ممكنا في نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك كاهن اخر غير تصديقه او تصديق الكاذب فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يتخالف العادة وهو اخص من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف والامكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي فانك لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد يشتمل جبل

بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهابهما مع امكانه اى امكان الا نقرب في نفسه قال المحققون العلم العادى علم يقينى ضرورى
 جرت عادة الله تعالى بخلفه في العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثله يتمثل غريب وهو اننا نعلم قطعا اننا اذا خرجنا من
 البيت لم ينقلب اوانى ونشب السقف رجالا علماء بالعلوم الدقيقة من الخروطات والمجسطى مع ان العقل يحكم بامكان الانقلاب في
 نفسه اما عند تارة الصانع جل شانہ مختار يفعل ما شاء زاما عند الفلاسفة فيلجوا ان يتفق وضع فلكى غريب تقتضى الانقلاب من جمع
 الى وجدانه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يرفع العلم القطعى بعدم الانقلاب وهذا من عجائب القدرة فكذلك ههنا اى عند ظن المعجزة
 ويحتمل ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعى بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة الى الموصوف ويقال بفتحها
 مصد مى بمعنى الايجاب لانها العادة الالهية بخلاف العلم الضرورى احد طرق العلم بالحس فكما ان العلم الحسى قطعى فكذلك العاد
 ان قلت الضرورى منحصري البدري والحسنى الوجدى والفطرى الحدسى الجرب المتواتر قلت العادى من الحدسى بهذا يخل ما
 يزعم ان الاسباب عند المشايخ منحصرة في الحس العقل والخبر المتواتر ووجه الانحلال ان العادى مندرج عندهم في العقل اعلم ان لمن
 ينكر النبوة شبهات فدلالة المعجزة على صدق النبى فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للحق تعالى انما يقدر
 عليها مع معجز غيره عنها اما لا نفس مخالفة لسائر النفوس في الماهية اولان في مزاجه خاصية فيصد عنه ما لا يصد عن غيره اولانه
 ساحر يحرك لا يعرف غيره او عارف بطلم او ما هو بالنجوم يعرف الوضع الفلكى المقتضى لفعل غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا
 لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق وعصمة الملك انما تعرف من النبى فلا يجزئ التمسك بها على صدقة الثالثة سلمنا
 انها من فعله تعالى لكن لانسلم انه قصد بما تصديق الرسول اما اوله فلانه لا غرض لفعله تعالى عندهم واما ثانيا فلانه يجزئ ان تكون
 الاجابة دعة واما ثالثا فلان ان يقصد بها امتحان الخلق كالاتد اجات ليتحوزوا عنه باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجزئ ان
 يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقهر عند الشاعة من الله تعالى شئ الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدى من هو قادر عليه
 السادسة يحتمل ان يكت القادر على التحدى طمعا الى النبى او خوفا من شريكه او اشتغاله بامر من الامور المعاشية السابعة يحتمل ان لا
 يكون خارقا بل ابتداء لعبادة اراد الله تعالى جرياتها فاجاب الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يتقدح في ذلك العلم احتمال كون
 المعجزة من غير الله تعالى كالنبى او ملك او شيطان او كونه لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونه لتصديق الكاذب مثله بعض
 الحشيين باستد اجات فرعون وهوسهم فانها من الامتحان الى غير ذلك من الاحتمالات كالات الثلاث الاخيرة كما لا يتقدح في العلم
 الضرورى الحسى بجملة النار امكان عدم الحرارة للنار بعينه لو قد سدهم لم يلزم محال واول النبى ادم واخرهم نوح وعليهما
 الصلوة والسلام اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر نبي قال الله تعالى يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها
 رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر كما لا يجمع فلا يرد انه يحتمل ان يكون الامر النبى على لسان نبي
 اخر فهو اى الامر النبى بالوحى لا غير اى لا بتبليغ نبي اخر وفي بعض النسخ فهو المخصوص بالوحى لا غير الضمير لادم عليه السلام و
 اعترض عليه انه لا يقول تعالى راوحينا الى ام موسى ان ارضيع فاذا اخذت عليه فالقبة في اليم ولا تخافى ولا تخزى فهذا امر نبى

ولا نبوة وكلامهم قيل لها لا تخزني وهزى اليك بجذع النخلة واجيب بالتزام نبوتها ولكن التحقيق انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان
الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحى آدم عليه السلام كذلك لحواء لا وحى ام موسى وهريم وثانيا ازا المختار عند العلماء ان
الامر الذي كان قبل نبوته وتمسكوا بذلك في من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسر الاجتهاد بالنبوة في قوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى ثم اجنباه ربه واستدلوا عليه بانه كان في الجنة ولا امة هناك فلا نبوة واجيب بمنع ذلك كله وقم الاستدلال بان حواء امة
بانه يحل الوحي لتكميل نفس النبي بالتبليغ وكذا السنة فعن ابو ذر قلت يا رسول الله اى الانبياء كان اول قال آدم قلت يا رسول الله
ونبي كان قال نعم نبي مكلم ثم اراه احمد اى منزل عليه الصف وعن ابي امامة عن رجل قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم ثم اراه
الحاكم وابن حبان في صحيحهما والاجماع على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المبتدعة يكون كفرا ارتكبت
جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعث الله كافي صحيح مسلم اجيب اى بعث الله الى الكفا بمخلاف آدم وشيث فانها ارسلا
الى المؤمنين لتعليم الشرائع واما نبوة هجرى صلى الله عليه واله وسلم فلانه ادعى النبوة وظهر المجزة وكل من ادعى وظهر فهو نبي اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهر المجزة فلوجهين احدهما ان اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلاء والتحدى المعارضة والمخاصمة
والبليغ من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كل بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند بعث النبي صلى الله عليه
اله وسلم في غاية من الفخار في البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضها بنظم نثره حتى يقال علققت القصائد لسبع بباب الكعبة وهي
لامر القيس بن حجر الكندي وطرفة العبد البكري وليد بن ربيعة العامري وعنترة العبسي عمرو بن كلثوم التغلبي الحارث بن جندبة
اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى عليه السلام من جنس
الطب لا شتھا العجوة والطب في زمانها وفي تاريخ الفلاسفة ان جالى نوس كان في عصر عيسى عليه السلام فجوزوا عن معارضة قصر
سورة منه فالتقى دعاهم ولا المعارضة جميعه حيث قال فليأتوا بحديث مثله ثم قال فأتوا بعشر سور مثله ثم قال فأتوا بسورة
من مثله فجوزوا عن الكل مع تمام الكلام على ذلك اى حرصهم على المعارضة واصل التهالك ان يردحهم الحيوانات على شئ حتى يهلك
بعضهم بعضا حرصا على اخذ حتى خاطر وانجهم غاية للجزو والمخاطرة لا يفتاح في الخطر والهلاك والبلاء زائدة والمهم جمع هجته وهي
الرؤس او الدم مطلقا ادم القلب اى ادفعوا لراحمهم اودم ادمهم في الخطر بالمخاربات واعرضوا عن المعارضة بالحروف والمعارضة هي
هي الضرب الشديد من الجانبين بالسيوف كما هو شأن العاجز عن اقامة الحججة ولم ينقل عن احد منهم مع توفير الداعي اى كثرة
الاسباب الداعية الى النقل الاثيان مفعول ما لم يسم فاعله لينقل بشئ مما يدل عليه اى يقارب القرآن مفاعلة من الردوبضمتين
وتشديد الواو وهو القرب وفيه مبالغة اى لم يأتوا بما يقاربه فضلا عما يساويه في البلاغة وهذا جواب عن شبهة المعاندين حيث
قالوا يحتمل ان يكون بعضهم عارض القرآن ولكن ستره اصحابه لم ينقلوه وتقرير الجواب ان الاعداء يومئذ اكثر من الرومل الحصى
من المشركين والمنافقين واليهود والنصارى فالعادة حاكمة بالضرورة بالامانة في المعارضة لو وقعت لنقلوها وستر الصحابة مما يزيد حرص
المخالفين على النقل فدل ذلك اى عجز البلاغة قطعاً علم انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم

علماء عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن العلوم العادية اشارة الى جواب بعض شبه الملاحدة فمنها ان يحتمل ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم بارعا في فن البلاغة فائقا على اهل زمانه ومنها ان يحتمل ان يكون في العرب من يقدر على المعارضة تكسكت خوفا او طمعا او حياء ومنها ان يحتمل ان القادر على المعارضة لم يبلغ مبلغ قصته نحو البلاغة القرآن في هذا البحث مسائل شريفة المسئلة الاولى اختلف المسلمون في وجه اعجاز الذي اعجز العرب على اقوال فاحدها انه البلاغة القصوى فوق طاقة البشر وهو مختار للجهل وعرفوا البلاغة على وجهه لكن الصحيح انها امر ذو قى لا يمكن التعبير عنه كنس الشعر الملاحدة وتناسب النعمات ثانياها انه الصرفة وهو مختار لامتداد الى اسحق والنظام المعتزلى والشريف المرتضى الشيعى نعموان القرآن ليس في البلاغة فوق طاقة البشر ولكن الله سبحانه صرف القوى والعقول عن معارضة مستدلين بانه مركب من الكلمات المستعملة في العرب واجيب ان لو تم لقد كل عربى على معارضة سبحان وائل ذاباطل ثالثها اسلوب الغريب الخارج عن نثر العرب ونظمها وهذا مختار بعض المعتزلة رابعها مجموع البلاغة واسلوب هو رأى امام الحرمين القاضى ابى بكر الباقلانى المسئلة الثانية قد ذكر المحققون انواعا من الاعجاز في القرآن احدها الاخبار بالمعنيات من الوقائع المستقبلية واسرار المناقبين ثانياها التأثير في القلوب حتى اسلم كثير من المعاند من قريش بعض الايات على قلوبهم ثالثها القصص عن الزيادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سيما الشيعة والملاحدة عليه رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذكر بعضهم هذه الوجوه فيها اعجز العرب وليس بوجه اذا اعجاز العرب موجود في اقصور سورة في كل زمان بخلافها فاعرف المسئلة الثالثة اختلف في ان العلم بكون القرآن معجزا بديهي او نظرى والذي اختاره القاضى الباقلانى انه ضرورى على العرب العارفين بالبلاغة ونظرى على غير المسئلة الرابعة نعم بعض المعتزلة ان الاعجاز يتعلق بمجموع القرآن وفيه نظرون قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وكان الاعجاز ثبت بمكة والقرآن لم يكمل نزوله قال القاضى المعجز سورة طويلة كانت او قصيرة وقال بعضهم اقصر السور كالكوثر ومايساويه في عدد الحروف معجز واستدل بعضهم بقوله تعالى فليأتنا بحديث مثله على اقليل وكثيره معجز ولو اية قصيرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة في اعجاز القرآن بوجوه احدها اننا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدهم ابلغ قلنا هذا من قصص المعترفة بكلام العرب وكان كفار قريش مع شدة عدوتهم يرتصون قريشهم اذا سمعوا التدا بده ويقولون لا يشبه كلام البشر يزعمون من شدة اثره في القلب انه سحر ثانياها ان الصحابة اختلفوا في ان التسمية والفاتحة والمعوذتين من القرآن فلو كان معجزا ببلاغة لم يشبه عليهم فانهم عرب قلنا التسمية من القرآن اجماعا وانما الخلاف في كون جزء من كل سورة وانكار الفاتحة والمعوذتين يروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لكن المحققين على انه موضوع او انه مرجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم يكتبوا الايات الا اذا اتى حافظها بشاهد يثبت قلنا كان بعض القرآن نسخ تلاوته فكان طلب الشهود على انه غير منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر قال واملى لهم ان كيدى متين من بحر المتقارب وقال لن تنالوا البرحتى تنفقوا من الرمل قلنا ما لم يقصد نظم فليس بشعر كثيرا ما يقع كلام غير الشعراء مؤنونا لا قصد خامسها قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وليس فيه للحوادث اليومية وجزئيات مسائل الطب الفلسفة بل لفقه

ايضا اجيب بان الله بالكتاب اللوح او بالشئ اصول الدين سادسها فيه تكرار بلا فائدة كقصة موسى عليه السلام وكما في سورة الرحمن اجيب بان للتكرار فوائد من التوكيد لا يفاظ ولا هتم بالشئ ولذا قيل ان الله تعالى يحب الصلوة وموسى فاكثر ذكرها والتكرار للمصلحة كثير في كلام بلغار العرب سابعها ان فيه لحنان وحنان هذا لسحران على قرة ان المشددة اجيب بان بعض العرب لا يعملون ان وبعضهم يشتمون الف المثنى في الاحوال وامامنا نقل عن عثمان ان فيه لحنان فوضع عند المحققين ادماول بسمه هو الكاتب ثامنها ان فيه تنافضا فهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء ثم قال ولا ارض بعد ذلك دحاها اجيب بان خلق الارض مقدم ودحاها متأخر ويطلب تمام هذه المباحث من كتابنا سدة المثنى وثانيها انه قد نقل عنه من الامم الحارفة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه كلمة ما مفعول ما لم يسم فاعلة الضمير فيه راجع اليه ومن الاول بيان له اعني بالقدر المشترك ظهور المعجزة حدثا لثا اثر مفعول بلغ وان كانت تفاصيلها اي تفاصيل الامور احاداً اي اجزاء احاد كجماعة على وجود حاتم يريد ان تواتر القدر المشترك يفيد القطع كما ان الشيعة والنجدي معلومان طعاما مع انهما منقولان في ضمن حكايات نقلت كل واحدة منها باحد الروايات وهي اي الامم او تفاصيلها مذكورة في كتب السير بكسر السين وفخر الياء جمع سيرة بالكسر هي النصلة وهي كتب يذكر فيها احوال الانبياء والاولياء وقد ديت خوارج لا تخص عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككلمة الهائم مرات والاشجار مرات وشهادة الكل بنبوته وبكرا جوع النخل يوم ترك الاكل وانه اشباع الخلق العظيم من طعام قليل مرات عديدة ونوع الماء من اصابه حتى كفى قوما كثيرا وشقاء الامراض الصعبة من السنة والساعة والقيم الجراحات والعظام المنكسرة والاعضاء المقطوعة في الخطر والظلال الغائمة وانشقاق القمر والاجزاء الغيبات الكثيرة جدا الى غير ذلك مما جمعه اهل الحديث في مجلدات وصحوا بان ما تركه اكثر ما ذكره وهم مناجحت وهوان القاضي عياض المالكى قال قد بلغ كثير من المعجزات حد التواتر والشهرة والحكم بانها اجزاء الاحاد ناس من قلت للنظر في الاحاديث وكلم من حكم يتواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس يعلم وجوده بالتواتر وبعضهم لا يعرف اسمه ورؤى حديث شق القمر على وعبد الله بن مسعود وابن عمر ابن عباس وانس وحذيفة وجبير بن مطعم رضي الله تعالى عنهم بعد ما نطق به القرآن ورؤى حديث نبع الماء وبركة قليلة جماعة من الصحابة منهم انس وجابر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم والاحاديث فيه كثيرة جدا ورؤى احاديث بركة الطعام بضعة عشر من الصحابة ورؤى احاديث كلام الشجر واجابة حكيم جماعة منهم علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وانس واسامة ويعلى بن مرة وبريدة وجابر رضي الله عنهم وحديث بكرا جوع النخل متواتر في بضعة عشر من الصحابة وحديث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم رؤى اكثر هذه الاحاديث عن الصحابة اصنافهم من التابعين ثم لم تزل رواها في تزايد هذا ملخص كلامه القاضي وهو الحق فعلى هذا يكون حكم الشارح يكون تفاصيلها احاداً قلنا تتبع الروايات او مبنياً على تقدير التسليم والتناول عن تواتر كل منها الى تواتر معنى الجموع لان الاول مما قد يتكرره المنازع بخلاف الثاني از قلت المتواتر ما سمع من قوم فاين سماع هذه الاحاديث قلت نظر الكتاب والسماع متساويان في افادة العلم فانه اذا بلغك مكتوبات عن قوم واشتملت على مضمون احد حصل العلم به قطعاً بلا سماع فكذلك كتب الحديث المتفرقة في انظار الارض شراً وادعياً لتقدير العلم القطعي لناظرها فان حفظ هذه الفائدة بالحيالة وقد يستدل الاباب البصائر بجمع بصيرة وهي العقل لم يهتدى الى الحق على نبوته بوجهين احدهما هذا من افادات الامام محمد الغزالي وحاصله ان كماله كمال الانبياء فهو نبى ما تواتر من

احوال قبل النبوة من الصدق والامانة فكانت قرش تقول انه لم يكن بقط وكانوا يلقون به كالمين ومن الوفاء بالعهود حتى اقام علم مكانه
ثلاثة ايام لرجل قال له انا اتيتك الساعة وحسن الخلق والتجرب عن الاصنام وعادات الجاهلية وعبادة الحق سبحانه في غار حراء وحال الدعوة
الى عروة الناس الى الايمان من تحمل المشاق الشديدة في تبليغ الحق والاجتهاد باللسان والسان دعوة الملوك للجايزة كملك غسان وكسرى
فارس وقيصير الروم ونجاشي الحبشة ومقوقس مصر وغيرهم مع ان بعضهم اوعده بالبش فليمنحهم قلة اعوانه واسبابه وبعد تمامها حين
فهم البلاد ودخل الناس في ديار الله فواجوا واطاع العرب كلهم وجارته الهمل يا والرسل من ملوك الاطراف فانه لم يغير اخلاقه من
المسكنة والنواضع للفقراء والشفقة على اليتامى والارامل والقناعة بطعام قليل وثوب خشن مسكن ضيق كسا كثر المساكين وقد كانت
تجلب اليه الاموال العظيمة من الغنائم والخراجات فينفقها على الناس ولا يدخر لنفسه شيئا حتى توفي ودعى رهن كانت قرش تعلم يوم
فهم مكة ان قاتلهم اجمعين فقال لا تتريب عليكم اليوم يفر الله لكم وهو ارحم الراحمين واخلاقه العظيمة جمع خلق بضميتين اما سخاوة فلم يسأل
عن شيء فقال لا واما شجاعة فلم يفر قط ولو عظم البأس يوم احد حنين وكان يقوم في صف الحرب قدامهم واما حمله فمضى ان جارة يهودى
يسأله يتا فجلس مع حتى صلى الناس العشاء فجعلت الصبحا تهمة وزنه فهاهم النبي صلى الله عليه وسلم قالوا يهودى يحبك قال ان لصاحب
اللقن مقالا فاسلم اليه يهودى وقال كنت اُجرب حمله كما في التوراة واما تواضع فحسبك انه خير من ان يكون نبيا ملكا او نبيا عبدا فاختار ان يكون
نبيا عبدا فادخل ليحبل فجعل يرتعد من هيبة قال لا تخف فاني لست بملك ولكنى ابن امرأة تاكل القديد لو جمعت اخلاقه لصارت فارت من
غير ان تخصي كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكام الحكمة والشملة على الحكمة من اداب الطهارة والصلوة وقواعد الكاخر
والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها ما فصل في الفقه مع اذنته بحيث لو تأمل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من
احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي لو نظر اليه والنصارى في كتب الامام محمد بن الشيباني لا منوا بلا شك واقدما حيث يحجم الا بطلان
الاقدام التقدم والاحكام الناصر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحين وهو الشجاع الذي يبطل ماء المقتولين فلا يقتصر منه وصح
ان الناس انهزموا حول يوم حنين وهم عليه العدو فجعل يزجروا فقلت عليهم ويقول من انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وثقة
اعتمادك بعصمة الله تعالى احمفظ في جميع الاحوال قد صرح انه كان يامر بعض الصحابة ليحرسوه الليل فلما نزل والده يعصم من الناس
قال نصر فوافقه عصمى الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اى
عند ما اما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان يامر الله سبحانه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية
القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدكم الى قد مية لا يبصرنا قال ما ظنك يا بشير الله ثالثهما
بمحيط لم يجد اعداءه مع شدة عدل وتمام له وحصرهم على الطعن منه الجار متعلق لم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدر فيه
لجار صلة القدر سبيلا اى ثبت اوصاف كماله بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما
الباطنة فاجل واعظم منها فكيفما تجبت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدل الخلق من النبي صلى الله عليه وسلم
ذرة لم يبق لها ما دون العرش فان العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين يحجزهم في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع

هذه الامور في غير الانبياء وان يجتمع الله تعالى عطف على اجتماع هذه الكالات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضامير لمن يفترى عليه بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الامور والنواهي ثم يمهمل عطف على مجمع ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله عليه وآله لم يبعث بعث وعمره اربعون سنة وتوفي وعمره ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيحة اليماني والاسود العنسي وسجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم يظهر يقوى الله سبحانه دينه على سائر الاديان كما وعد في القرآن ووقع الاظهار في بعض الامم والبلاد كاف في صدق الوعد فلا مرد انه قد يغلب الكفا على بعض بلاد اسلام اما غلبت الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته وينصرة على اعدائه ويحيى اثاره من الكتاب والحديث وشرائع الفرائض والسنن بعد موته الى يوم القيمة وبعض هذه الامور وان كان المخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور حجة قاطعة حسيية وثانية هذا المسلك للامام الرازي وحاصله ان تكملة تكمل الانبياء فهو نبى انه ادعى ذلك الامم العظيم اى النبوة بين اظهر قوم يضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن ويقال هو ظاهرهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة معهم اى لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والحرمان والمباحات واتم مكارم الاخلاق من الحياء والجود وصلة الرحم وكرام الضيف ونحوها اى اظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه واحمل كثير من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العلم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعد بقوله هو الذي ارسل رسوله بالهتك ودين الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله عليه وآله كثيرة منها نصوص التوراة والانجيل ومنها بشارة اهل الكتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث فحجته الا قليل ومنها اخبار الكهنة عند مولده وبعثه ومنها ما وجد في الكنائس القديمة مكتوبا وفي الاحجار منقوشا قبل ان يتولد ومنها هواتف الجن واصحابهم من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من خمر نار مجوس وثق ايوان كسرى ونزول النجوم واصفاد ما بين السماء والارض الى غير ذلك مما فصل في التواريخ ثم شرع في اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبى بعده بقوله واذا ثبت نبوته والحال انه قد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على متعلق بهل انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس اى جميعهم بتشديد الفاء من الكف وهو المنع كان اجتماعهم يمنع خروج فرد عنهم بل الى الجن والانس ففي الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون سراة مسلم وفي القرآن وكن رسول الله وخاتم النبيين وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله الى الجن والانس سراة الدارمى بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذ بقوله ارسلت الى الخلق كافة وبما رى من شهادة الاشجار الاحجار بنبوته ثبت انه اخبر الانبياء جزاء الشرط وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثني عشرية انبياء ولليزيدية اتباع يزيد بن ابيس فرقة من الخوارج زعمت انه سيعت من العجم نبى بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصائين وهذا ضلال وكفر فاقول في قوله عليه السلام سيكون بعدى ثلاثون كلهم يدعى انه نبى ولا نبى بعدى الا ما شاء الله

قلت قال أئمة الحديث هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشافعي المصاريب صلب على الزندقة ولو صحت فأوله بعيسى عليه السلام وما يذكر عن الإمام محمد الغزالي رحمه الله في هذا المقام فافتراء عليه وإن ينو كلاً يختص بالعرب كما زعم بعض النصارى بل بعض اليهود أيضاً وذلك لأن بعض كل من الفريقين انكر نبوته رأساً والبعض الآخر زعموا أنه مبعوث إلى العرب فقط لأنهم أميون ولا حاجة إلى النبي لأهل الكتاب وهذا الزعم منهم باطل لأنه ادعى البعث إلى الناس جميعاً والنبي معصوم عن الكذب بإجماع منا ومن أهل الكتاب فإن قيل اعتراض على كونه خاتم النبيين قد ورد في الحديث كما في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما نزول عيسى عليه الصلوة والسلام بعد قتلنا نعم قد ورد لكنه أي عيسى عليه السلام يتابع محمد صلى الله عليه وسلم فيحكم على شريعتين لأن شريعته قد نسخت فلا يكون إليه الرجوع أي لتجديد الشرع أما نفى الرجوع مطلقاً فمحتاج إلى دليل ونصب أحكام جديدة فاقلت قد جاز في صحيح البخاري ومسلم أن عيسى عليه السلام يضع الجزية أي لا يقبلها عن الكفار بل يجبرهم على الإسلام وهذا حكم جديد أجيب بأن هذا من أخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبول الجزية حكم موقت إلى نزوله فيكون عدم قبولها من أحكام هذا الشرع وقد يجب بانه قد ينتهي للحكم بانهما علت من غير أن ينسخ شرع جديد كسقوط نصيب مؤلفة القلوب بعد ما أمر الله تعالى بالإسلام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم سُلَّ شجر الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله أن عيسى عليه السلام يجتهد أو يقلد قال يأخذ الأحكام عن نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطة ومن العجائب ما ذكره بعض المنسوين إلى العلم في كتاب سماه انيسر الجلسار أن الحضرة عليه السلام كان يدخل على الإمام أبي حنيفة رحمه الله كل يوم ويأخذ منه الشريعة فمات الإمام بعد خمس سنين فكان حضرته يزور قبره يتعلم منه حتى أحل علم الشرع في خمس وعشرين سنة أخرى ثم أمر الله تعالى الحضرة عليه السلام أن يذهب الإمام أبي القاسم القشيري ويعلمه ما تعلم عن أبي حنيفة فعلم في ثلاث سنين ما تعلم من أبي حنيفة في ثلاثين سنة فصارت القشيري وحيد عصره في العلم والكرامات وصنف ألف كتاب وضعها في الصدوق وأمر تلميذه أن يطرح الصدوق في نهر جيحون ففعل فرأى الماء قد تشق وظهر منه يد لاخذ الصدوق فسأل الشيخ عن هذا السرف قال إذا نزل عيسى بن مريم طلب الكتب المحمدية فلا يجدها فينزل جبريل عليه السلام ويقول اترك الله تعالى أن تذهب إلى نهر جيحون وتركم ركعتين وتقول يا أمين الصدوق أنا عيسى فأعطني الصدوق فيسلم إليه فيعمل بمذهب أبي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في أن مرحم الله تعالى وكلمته لا يخط عن درجة المجتهدين ثم الأصح أنه يصلي بالناس ويؤمهم عطف تفسيره يقتدى به المهدي الإمام الموعود لأنه أفضل من المهدي فأمارة أولى في هذا التصحيح نظر وكذا في دليله لأن المعتمد في أمثاله النقل لا العقل وعن جابر بن مرفوعاً لا تزال طائفة من امتي يقفون على الحق ظاهرين إلى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اهبرهم فقال صل لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض امرار تكوفة الله هذه الأمة سرّاً مسلم وفي حديث آخر يقول المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام إنما أقيمت الصلوة لكم لفصلي خلف رجل من لذي راحة الطبراني وعن أبي سعيد مرفوعاً منا الذي يصلي عيسى بن مريم خلفه سرّاً أبو نعيم وعن عمار بن ياسر مرفوعاً يا عباس إن الله تعالى ابتدأ هذا الأمرني وسيختمه بغلام من ولدك يملأها عدلاً كما ملئت جوراً وهو الذي يصلي بعيسى وآله الدارقطني

والخطيب وقال في الصواعق يصلح المهدي بعيسى كما في الأحاديث وأما ما صححه السعد القناني فلا شأن له لأن القصد بإمامة المهدي إنما هو إظهار أن عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة ثم قال يمكن الجمع بأن عيسى يقتدى بالمهدي أو لا يظهر هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتضى به المهدي على قاعدة اقتدار المفضول بالأفضل انتهى عندي في هذا الجمع بحسب الحاجة إليه إنما هو عند تعارض الحديثين ولم يرد حديث في اقتدار المهدي بعيسى عليه السلام وقد روي بيان عدد هيم في بعض الأحاديث على ما روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن عدد الأنبياء فقال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا عن الإمامة قال قال أبو ذر قلت يا رسول الله كم وفاء عدة الأنبياء قال مائة الف وأربعة وعشرون ألفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جماعة غير إسماعيل وأحمد وعن أبو ذر قال قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جماعة غير إسماعيل وأحمد وفي رواية مائة الف وأربعة وعشرون ألفا والظن أن الحافظ جلال الدين لم اقف على هذه الرواية وقال جلال المحلى في التفسير بعث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف من بني إسرائيل وأربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفي بعض الكتب الف الف ورواية أحمد عن أبو ذر هو المعتمد ولا أولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية أي في ذكر الأنبياء فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن من يؤمن فعل مجهول من الأمن في ذكر العدد أن يتدخل فيهم من ليس منهم كأن ذكر عدد أكثر من عددهم أو يشترج منهم من هو قديم إن ذكر عدد أقل من عددهم والأدخال الآخر اجر عظمى ان يعني ان خبر الواحد ملي تقديره اشتدالة على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه لا يفيد إلا الظن وهي احد عشر في الأصول الخفية اولها اسلام الراوى ولو روى مسلم ثم مات مرتدا بطل ثابته عقده الكامل لو سمع صغيرا ثم روى كبيرا صحح ثابته عدالة وهي حجتان رعاية الدين على رعاية الهوى والاحتياط عن الغشائس كلاهما في الطريق والصحابة كلهم عدل عند اهل الحق ويقال مستوف الحال من التابعين واتباعهم عند الخفية وقال الجمهور لا بد من التعديل اما من بعدهم فالتعديل اجماعا ويقبل رواية المتدع إلا ان يكون بدعتا ككفر او يوافق روايته بدعتا او يكون داعيا الى بدعة او يستحيل الكذب كالخطابية رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم معناه عند السماع ثم حفظه الوقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق وعن ابي حنيفة روايتان خامسها اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الخفية وزعموا ان الثقة اذا رفع الحديث فحسن الظن يقتضى ان الحديث بلغ متصل الاسناد والاختار عند تحقيقهم قبول الاسناد من التابعين واتباعهم فقط وأما الجمهور فلا يقبلون المرسل إلا عن يرسل عز الثقات فقط كالحسن البصري رحمه الله سادسها ان لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومشكوكا بالحديث الدال على مدته بقاء الدنيا لنص القرآن على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث المتواتر والمشهور ومشكوكا بحديث القضاة بشاهدين لأنه يخالف قوله عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون في حادثة يقتضى العادة شهرة كحديث انتقاض الوضوء بمسك لذكر وحمل الجنازة فإنه لو صح لم يروى إلا احاد لعموم البلوى تاسعها ان لا يكون متروكا الاحتجاج به في عهد الصحابة مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكاة في مال الصبي فان الصحابة اختلفوا فيه لم يحتج احداهم بالحديث فعلم انه ليس بحديث عاشرها ان لا ينكر الراوى ولا يعمل بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا اذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة رضي الله عنهما ثم

سال بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غسل الأبناء سبعة من نوع الكلب مروي عن أبي هريرة وثبت عنه الكفاة بثلاث
 للحادي عشر ان لا يعمل الصوابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء الحديث كحديث اخراج الزاني عن وطنه ستة فان عمر عليا رضي الله
 عنهما لم يرضيا بالنفي بعد ما نفى عمر رضي الله عنه سجلا فلتحق بالروم مرتدا فلو كان النفي حلا لم يتركاه كالحل لوارثا المجلوس ولا هل
 الحديث شرط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصاء هاكتابنا كثر النبي عليه السلام ولا عبرة اى لا اعتبار بالظن في
 باب الاعتقادات لان الحق سبحانه ذم قوما يعتقدون بظنهم قال تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن
 بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في اطلاق نفي العبرة نظرا للمشائخ ذكر الظنيات في
 عقائدهم كفضل الملك والبشر السلف نقلوا الاحاديث الافراد في احوال المعراج والقبر الجنة والنار مع انه لاحظ العمل فيها
 فلو لم يعتقدوها كان رؤيتها عبثا ووجوها وهدمها متساويا واذ باطل بل الحق ان الذموم هو الظن الفاسد او الظن فيما يمكن فيه
 اليقين بالاستدلال مع التكليف باليقين فيها كوجود الواجب ووحدة وصدق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اما الظن بحكم
 الدليل الظني مع عدم امكان تحصيل اليقين فغير مذموم فاحفظ فكثيرا ما يقع فيه الخطا عن الخبير وروما يؤيد ما ذكرنا ان
 ابا البركات النسفي اورد سؤالا على ان خبر الواحد لا يفيد اليقين وتقريرا ان الاحاديث الافراد في الاحكام الاخرى لا حظ لها
 الا في العلم ثم اجاب بان عقد القلب عليها نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما اوله فلان المقلد يعتقد بلا علم اذا علم
 ضروري او استدلالى وهو عارى عنها واما ثانيا فلان الكفار المعادين كان لهم علم بلا عقد قال الله تعالى ووحدها بها و
 استيقنهم انفسهم ظلموا غلوا انتهى ملخصا خصوصا ما يريد ان خبر الواحد لا يعتبر في العقائد ولا سيما مثل هذا الخبر لا يشتمل
 على اللوائح عن العبرة كما فصلها بقوله اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية كما سبق من رواية مائة الف وما يتوالف
 وقد تقرر ان الاختلاف يوجب التشكيك للتعارض وكان عطف على اشتمل القول بموجبه بفتح الجيم اى بما يوجب الخبر الواحد
 ويقضي بما يفرضه الا قضاء راسا ندين الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى منهم من لم نقصص عليك وهو اى ظاهرة
 ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ان قلت فيجب ترك الاقتصار لا يصح قول المصنف رحمه الله ولاولى ان لا يقتصر
 قلنا مخالفة الكتاب امر محتمل غير ثابت اما اوله فلان عدم ذكر القصص لا يستلزم عدم ذكره في محله وفي اتمام الشارح
 لفظ ظاهر اشارة اليه اما ثانيا فلانه محتمل تاخر الحديث عن الآية ويحتمل عطف على يفرض مخالفة الواقع مع كون المخالفة
 خطرا في هذا المقام وهو عند النبي من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على لقوله محتمل او مخالفة او عدم فافهم على ان
 اسم العدد اسم خاص في مدلوله اى معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان ان قيل كثيرا ما يفسر سبعون بالكثير كما قيل في قوله تعالى
 ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وفي قوله عليه السلام ستغفروا امتي على ثلاث وسبعين فرقة قلت فسر ابا المعنى
 المجازى والشارح المراد عدم الاحتمال بحسب المعنى الحقيقي وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا اى الاخبار النبليغ
 معنى النبوة والرسالة قيل لف ونشر لان النبي من ينبي اى يخبر والرسول من يبلغ وهى بكنة جيدة صادقين ناصحين للخلق

أي يطلبون الخير لهم لئلا يضل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا إشارة إلى أن الأنبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصاً فيما
 يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة فالعصمة فيها أظهر ولا لفظ الثلاثة مقاربة جمعها لا يصح واحترز بها عن نحو جازية
 وذهب عمر وأما عمداً فالظاهر من كلامه أنه تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ أو غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين كلامه في
 مصنفاته أنه تفصيل الكذب في التبليغ وأما الكذب في الأمور الدينية فكسائر الذنوب وهو مختار الخيال المدقق في الإجماع وأيضا المعجزة
 تدل على صدق في كل ما يبلغ وأما سموا فعند أكثرين أي ذهب للجهل إلى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهاً ومنهم الأستاذ أبو اسحق
 الأسفرائيني وينسب الخلاف إلى القاضي الباقلاني بناءً على أن المعجزة إنما تدل على صدقه فيما قصد تبليغ وقال بعض العلماء إن الباقلاني
 لا ينكر العصمة ولكنه يقول بحجة العصمة هو الإجماع والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ
 وغيره سهاً وعمداً وادعى إجماع السلف عليهم لأنهم كانوا يبايرون إلى تصديقه من غير توقف واستفسار عن العهد السهو لأن من عرف الكذب
 منه فأتى الوثوق بحديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي عصمتهم عن سائر الذنوب أي ما سوى الكذب في التبليغ تفصيل وهو أنهم معصومون
 عن الكفر قبل الوحي وبعده بالإجماع قال عياض تفاضلت الأخبار عليهم ينقل نبوة في كافر واستدل بعضهم بأنه يوجب حجة الكفار عليهم وكذا
 عن تعبد الكبار أي بعد النبوة والمراد بها غير الكفر عند الجمهور وهم ما سوى المشوية خلافاً للمشوية بفهم الحاء وسكون الشين ونقصها قوم من المتشبهة
 وفي وجه تسميتهم خلاف وقيل لأنهم مجتمة والجمع محشواي ملو وقيل نسبوا إلى الحناء وهو الجانب لأنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري
 فأنكروا لهم فقال برءوا هؤلاء المحشاة الخلق أي جانبها وقيل لأنهم يعتمدون الرؤية بلا تحقيق والخشوفصول الكلام وقيل نسبوا إلى خشية من
 قري خراسان وإنما الخلاف في إزاحة متناعه بدليل السمع وهو مذهب جمهور الأشاعرة قالوا العصمة عما سوى الكذب في التبليغ لا تعرف بالعقل
 لأن المعجزة إنما تدل على تصديقهم في التبليغ وحده بل إنما تعرف بالنصوص والإجماع قبل ظهور المخالفين وهو مختار القاضي الباقلاني
 أو العقل وهو مذهب بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلين بأن ظهور الكبرية ينقل للناس عنهم وهذا ينافي حكمة الإرسال وهو مختار
 الأستاذ أبي اسحق وأورد عليه أن التنفير في الظهور لا في الصدور والصدور لا يستلزم الظهور وأما صدور الكبرية بعد النبوة سهاً وكذا على سبيل
 الخطأ في الاجتهاد فجوزوا أكثر من وفي شرح المواقف والمقاصد المختار خلافه وحكي القاضي عياض الإجماع على العصمة عن الكبار بل لا يرد
 عمداً وسهاً وأما الصغار بعد النبوة فتجوز عمداً عند الجمهور ومنهم إمام الحرمين خلافاً للجبائي وأتباعه من المعتزلة وقد تبع الشارح هنا
 المواقف وفيه قصور لأن منع الصغيرة عمداً مختار مذهب الأشاعرة كما في شرح المواقف وهو مختار الشارح في التهذيب شرح المقاصد
 الجبائية قالوا لا يصد الصغيرة إلا على سبيل سهاً وخطأ في الاجتهاد وقال جمع من المعتزلة كالجاحظ والنظام يجوز صدور الصغيرة عمداً
 بشرط أن يبينها عليها فينتهوا عنها وتجوز الصغار سهاً بالاتفاق هذا مذهب أكثر الأشاعرة وأكثر المعتزلة كذا في شرح المواقف بعض المشائخ
 على المنع قد عوى الاتفاق محل نظر وقال القاضي عياض ذهب طائفة من محققي الفقهاء والمتكلمين إلى العصمة عن الصغار كالعصمة عن الكبار
 للاختلاف في الصغار واشكال تمايزها عن الكبار ولأن المعلوم من السلف ألا تتدل بكل ما صدق عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا احتجوا
 به انتهى إلا ما يدل على النسبة بالكسرة أي لا يجوز الصغيرة التي تخرج صاحبها عن الشرافة الخاصة والرفعة العامة ولا سهاً لأنها توجب

نفرة الناس عن كسرة لقمة قبل السرقة من الكبار واجب بان الكبيرة هي السرقة الموجبة للقطر ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالك رحمه الله والتطفيف هو عدم تبدل الكيل الوزن في الاخذ والبطار بحجة نون حجة لكن المحققين ممن ذهب الى تجوز الصفار عند وسمه اشتراط ان ينبتا عليه اى يخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا يليق فينتهوا عنه من الانتهاء او من التنبه المراد تركها والاستغفار عنها هذا اشارة الى ما ذكره بقوله وكذا عن تعبد الكبار الى ههنا كل بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة عند اكثر اهل السنة وجمع من المعتزلة كذا في شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم اى اتباع النبي فيفوت مصلحة البعثة وهي اقتدار الامة به والحق عند الشارح والعصمة قبل النبوة منع ما يوجب النفرة ولو كان صادرا عن اباهم كعمهم الامهات العهر الزنا والفجوى اى الزنا في الانبياء بقرينة ما بعده والمطابق لكلام شرح المواقف الزنا في الابرار وقد يفسر بفجوى الامهات لكن الحمل على التأسيس اولى من التاكيد ثم لا يخفى ان كلام الشارح هذا يحتمل ان يكون تائيدا لمذهب المعتزلة فيكون للحق عند منع الكبار مطلقا والصفار الدالة على النسبة وهذا مختار بعض الحشيين ويحتمل ان يكون كلاما مستانفا وهذا الذي اختاره الشارح منسوبا في المواقف الى بعض المعتزلة اذ قلت كيف جاز من الشارح وبعض اهل السنة نفى المنفرات بناء على انها تافهة وحكمة البعثة وهذا قول بالقيم العقلي والا شاعرا لا يقولون به وانما هو مذهب المعتزلة قلت هذه كلها نكات بعد الوقوع ذكرت لمناسبة الحكم بالواقع لان نكات قبل الوقوع حتى تكون دليلا مستقلا في اثبات الحكم بحسب العقد المحض ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعدة سهوا او عند كفرهم جنى واظهار الكفر اشارة الى حمايتهم في الاطر والتفريط حتى لم يجزوا الصغيرة قبل الوحي ولو سمعوا رجوا واظهار الكفر حال النبوة تقية اى خوفا من الاعلاء على وزن فعيلة والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كما صدق عن علي رضي الله عنه واوداهة الائمة العظام من الشقاء على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتها والسكوت عن منازعتها وفسر ابيه قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ونقلها عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين اباي ولا يخفى على عاقل ان اظهار خلاف الحق خوفا يمينه الوثوق باقوالهم وافعالهم بل المعلوم من احوال الانبياء وكل اتباعهم هو اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعلاء بقي ههنا تنبيهان التنبية الاول المذكور في كلام الشارح هو من ذهب علمه المتكلمين وخالفهم جمهور من العلماء قد ذهبوا الى العصمة عن الصفار والكبار قبل الوحي وبعدة وهو مختار ابي المنهى شارح الفقه الاكبر الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي قال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة قريتهم والله سبحانه وفي تفسير النسخي اائمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل القاضل وتركه افضل فعوتبوا عليه لان تركه افضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور المازندراني الانبياء اجزاء العصمة من الملائكة لان الامم ما صوبون باتباع الانبياء الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسب الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيهم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذ انى عما فعل صار مطعنا للناس وكان فعله عند اللعوام ازلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق الاتفاقي اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانيا ان بين الفريقين بعد المشركين لان الشيعة على

تجوز الكفر بيقية اقلت ذكر بعض القمها ان من ذهب العصية الانبياء عن المعاصي فهو كاذب لان من النصوص كقوله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بهذا الجيب بان الحق سبحانه تعالى سمي تركه الا فضل منهم معصية لعلو شأنهم و
عظم مرتبتهم ولا ينبغي هذه التسمية من غير ذلك **الملك** اذا عاتب زوجه بخطاب خشن لم يحول لسوقى ان يخاطبه بذلك الاسم والله
سبحانه اعلم التنبيه الثاني استدلال الامام الرازي واتباعه على عصية الانبياء عن الكبيرة مطلقا والصغيرة عمدا بوجه اخرها قوله تعالى
لا ينال عهد الظالمين والمذنب ظالم لا يقال لم اذ عهد الامانة لا نقول لو سلم عهد النبوة اولى ثانياها وجوب اتباعهم في اقوالهم و
افعالهم ثالثها يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب
ضعفين **ابن عباس** الفاسق مردود الشهادة فيكفر تكذيبهم خامسها الامم بالمعروف والنهي عن المنكر واجب او مذنب فيكون زجرهم
مشروفا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون رسول الله لعنهم الله سادسها العاصي يستحق العذاب بالنصوص و
كون النبي يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا قليلا من المؤمنين فان خرجت الانبياء
عن الفرقين لزم تفضيل غيرهم عليهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قدّم الله سبحانه الذين يامرّون الناس بالبر
وينهون انفسهم وكون النبي من مومنا باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون في الخيرات وللجمع
المعروف بالامم عام فيعم كل خير من فعل وترك العاصي لقوله تعالى حكاية عن ابليس لا غني عنهم اجمعين العبادك منهم المخلصين
وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض
المطلوب لكن مجموعها يدل على بل بعضها يعطى العصية عن الصغيرة بالهوا ايضا فتأمل اذا تقرّر هذا **عصية الانبياء** بعد الوحي
عندنا في هذا التقرير نظر لا الشارح رحمه الله قد توسع في بيان العصية سابقا حتى جنى الصغار عمدا ورحم صلا الكبيرة سهوا ثم تضاف
في التقرير حتى لم يجز الا ترك الاولي وهوليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التقرير انما يناسب مذ هب من يدق في عصية هم حتى لا
يجزى الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق في التقرير رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض
الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدر الصغار والكبار جازا عنهم ثانيا ان الشارح رحمه الله اختار بقاء الحق منع
ما يوجب النقرة عصية هم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انهما من بعد الوحي من المنقرات كما هو مذ هب بعض المشايخ فما
نقل عن الانبياء عليهم السلام ما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق واحد فمردود نقد صرح غير واحد من العلماء بان
نسبة الرأفة الى الكذب او الخطا اولى من نسبة الانبياء الى المعاصي فمنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحضر مع المشركين اذا
استلموا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب فاستحسنها فعرف ذلك زوجها زيد
فطلقها فزوجها النبي صلى الله عليه وسلم ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قر سورة النجم فلما بلغ ذكر اللات والعزى ومناة و
هو اصنام الكفا اجري مدحها على لسانه ففرحت قريش ومنه ما روي انه شك في عصية عائشة رضي الله عنها بعد ما نزل القرآن بها
فلم يتيقن الى ان راي صفوان عجبوا بايوم صنعوا شجرة فنزعوا الریح ازاره ومنه ما روي بن يوسف عليه السلام هم بالفاحشة حتى

جلس بين علي زليخا والحق انه رأى البرهان فلم يمت هكذا استفادة صاحب الفتوحات المكية عن يوسف عليه السلام في الرؤيا ومنه ما روى
 ازداد عليه السلام استحسان امرأة ذريكة فارسه للحرب مرة بعد اخرى ليقتل تقتل فتزوجها ولكن في هذا المقام بحث وهو ان الحكم بالرد
 ليس على الإطلاق بل اذا لم يصح الاسناد او لم يقبل للتأويلات فان بعض احاديث هذا الباب مروي بسند صحيح مع قبوله للتأويل الصحيح فالسائر
 الى الرد غير مرضية قال الشيخ جلال الدين السبوطي قدّم للامام الرازي القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام ابن فؤاد
 القاضي عياض الامام الغزالي رحمهم الله واخرين اجلاء ابحار احاديث صحيحة حتى ما رواه البخاري وسلم اعتمادا على صعوبة الظاهر
 مع قبول التأويل وتجب منهم ائمة الحديث انتهى مختصر هذا ذلك قوله عليه السلام لم يكذب ابراهيم الا ثلاث كذبات وقبرت بقوله
 اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله حين سئل عن زوجة هذه اخي وهذا حديث صحيح الاسناد واوله الحد ثون بانها سميت كذبات
 لانها في صورة الكذب فهي من معاريف الكلام وما كان بطريق التواتر تصرف عن الظاهر كقول ابراهيم عليه السلام مشيراً الى لكوأكب
 هذا ربي وتأويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذه ربي بزعمكم وكقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتأويل ان
 تعظيم الكفار الصنم الاضخم اغضبهم على الكفر وان اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بناتها ان امكن الصرف عن الظاهر والاى وان لم
 يكن لعمول على ترك الاولى نحو عصى ادم ربه فعوى وقول موسى عليه السلام رب اظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الامامة
 سمى الله ترك الاولى منهم عصياناً لعظم منزلتهم كما قيل حسنات الكبريات المقربين واستفقالا لانبيا من ترك الاولى هضم النفوسهم الا
 فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البقرة كما قيل في اكل ادم عليه السلام الشجرة وكما قيل في اخوة يوسف عليه السلام على
 تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواقف المقاصد
 وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعض ما يتعلق بهذا المقام ولذا ذكرنا نبذة اخرى وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى كنتم
 خير امة اوتيت اى تم الآية اخروجه للناس تامرنا بالمعرف وتنبهون عن المنكر ولا شك ان خيرية الامّة بحسب كمالهم في الدين وذلك
 اى كمالهم في الدين تابع لكمال نبينهم الذي يتبعونه لا يخفى ان الدليل خطاى لان كلتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرر القوم
 من ان للخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة واما الثانية فلانه
 وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من اهل القبلة كلهم ثانياً الاحاديث المتطابقة
 كقوله عليه السلام ان الله فضلني على الانبياء وفضل امتي على الامم رواه الترمذي وقوله اناسيد الناس يوم القيامة سراة مسلم وقوله انا اكرم
 الاولين والاخرين على الله ولا خسر اياه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب شفاعتهم غير هذا
 رواه الترمذي امثالها كثيرة ازلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على البشر فله انصارى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تخبروني
 على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء رواه البخاري وسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وضح ان جاء
 رجل وقال يا خير البرية فقال ذلك ابراهيم قلنا اصل التفصيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله
 تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب عنها بوجه واحد ها انها منسوخة وفيها ان الخبر لا ينسخ ثانياً انها

قبل ان يعلم اننا فضل الكل وفيه انه يلزم الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم هكذا في ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها ان
 قال ذلك تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بانه انشاء للتواضع ولا نشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها ان نهي عن التحيز الذي
 يؤدى الى تنقيص الفضل عليه اهانته خامسها انه مراد بالنهي استواءهم في النبوة وعدم تفاضلهم فيها ويخص حديث يونس بخواب
 سادس وهو ان قصته مما يؤهم قلة صبرة فتى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولون احدكم انا خير من
 يونس ولا استدلال بقوله عليه السلام ان سيد ولد ادم السيد الرئيس من سادهم سيادة بالكرسي ^{هو} سيادة وفعل عند الكوفيين و
 فعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يحجر على ساقية ^{هو} فيعمل لا يحجر على فعله بخلاف فعل كسر وسراة
 وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما ان السيد يكسر على سيادة بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحركا اصل لم يقلب بعد الفلج
 همزة نحو مفاروز جمع مفارقة على مفعلة والقلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتمل البصريون بان قلب الواو وادغامها في الياء لا يكون الا
 اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فكون جمع ولد بفتحين واحداً جمع يطلق على الابن البنات ولا فخر اى لا اقول هذا فخر ولكن بليغا
 للحق والحديث رواه الترمذي عن ابي سعيد ضعيف لا نه لا يدل على كونه افضل من ادم بل مراد ادم واجيب بوجه احدها
 ان هذا خلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد ادم بمعنى نوع الانسان ثانيها ان في ولد ادم من يفضل عليه كابراهيم
 وموسى ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل ادم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها ان الحديث تنمى موضحة للطلب وهو
 قوله وما من بنى ادم فمن سواه الا تحت لوائى ^{هو} والملائكة جمع ملائكة بسكون اللام وفتح الهمزة والثاء لتانيث الجمع وملائكة مقلوب
 مائل من الالوكة وهو الرسالة لا زالله تعالى يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامر سبحانه وهذا مختار الكسائي والجمهور و
 قال ابن كيسان ملائكة مشتق من الملك بزيادة الهمزة لا زالله تعالى جعلهم ملائكة لابن كيسان وقال ابو عبيدة ملائكة مصدريه بمعنى
 مفعول من ذلك الى ارسل انكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام
 لطيفة نورية وقال الحكماء جواهر مجردة ودلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت
 النصارى انهم اسرار الصالحين المفارقة عن الابدان ومن مهمات المسائل البقرة بين الملك والجن الشاهين فالصحيح ان الملك
 نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع منار للملك في الماهية من شانه الخير والشر والثاني ان قلب الشيطان كل حديث ومتمرد
 من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بنى ادم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من
 حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من
 نار خلق ادم مما وصف لكم رماه مسلم والمراد بالنور مادة نورية الطيف واشرف من النار اختار جمع ومنهم القاضى البيضاوي
 ان قسم من الملك خلقا من نار اجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور النار المصفاة اللطيفة وشمع عليه جلال الدين
 السبوطى في هذا التاويل تشبيها كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العالمون يا قريه يريد
 انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فاختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين و

المقرين منهم وقال ابو المعين النفي في عقيدته اما الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كالبليس وكل من وجد منه العصية لا الكفر فعليه العقاب دليل قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب صحة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى وقالوا اتخذوا الرحمن ولدا سبحن بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اى لا يسبق قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامر الله يعملون وفي تقديم الجارانهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه ولاية نزلت في خرافة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون فلا يريد انه يحسن ان يكون الآية في عيسى عزير عليها السلام ثم اعلى اليهو والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدأ الشارح الآية من قول بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ازقلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم افراس من دونه فذلك نجزيه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ان قيل قال ابن عباس وقتادة في تفسير الآية ان ابليس دعا الى طاعة نفسه فحقق الوعيد في قلت لوصح الرؤية في مقامه باقوال غيرها من الملائكة وقال الله تعالى وله من في السموات والارض ومن عندك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الاحتساب الاعياء والتعب من العمل الكثير بالفارسية مانه وسست شدن وقال الامامة العبادات لهم كالنفس لبني آدم وللخصم ان يقول ان الآية خاصة بالمقرين كما يدل عليه قوله من عندك ولا يؤصفون بك كوكرة ولا اثن ثا اذ لم يرد بذلك نقل اما التذكير في الضم واسناد الافعال فكما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير وكذا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انه بنات الله تعالى لمحال باطل وافراط اى تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شأنهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد الفاء للتعقيب اى بعد الواحد منهم قد يتكبد الكفر ويقاتل الله بالسر هو تبدل الصوة الى صولة اى صولة منها كسر البشوقرة وخنازير في الامم الماضية تفريط هو التجاوز عن الحق في جانب النقصان وتقصير عطف تفسير في حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وقد كان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لادم فاجدوا الا ابليس والاصل في الاستثناء هو المتصل المنقطع مجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اى خرج عن امر به اى بجى ادم عليه السلام وهذا اقتباس وشارة الى ان كثر جنيا ثابت بالنص لكن لما كان في صفة الملائكة في باب العبادات ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة كايخصى عددهم وممرا اى مستورا او مستغرا فياينهم صرح استثناء منهم تظيها والحاصل انه كان ماموا مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة لان التغليب باب شائع في العرب كالتعريف والعرب واجيب ايضا بالاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان العلماء اختلفوا في ان ابليس ملك او جنى فالمتهم والصحيح هو الثاني ولهم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن ففسق واجيب بوجه واحد ما كان في علم الله مستغرا جنيا كقوله اى واستكبر وكان من الكافرين ثانيا ما كان بمعنى صار ثالثا فان الجن بالمعنى اللغوي اى المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنّة في قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسارا على من قال الملك بنات الله سبحانه رابعها اوصفا من الملك يسمون بالجن وروى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا على الجنة وخزانها انتهى بالجن وفي نسخة الرازيين نظر الدليل الثاني انه لا نسل للملائكة ولا لبليس نسل لقوله تعالى افنتخذ منه وذريته

أوليا واجيب بوجه واحد عن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ابيهم يقال لهم الجن وقال السيوطي لم اتف عليه هذا انكار منه ثانيا
 ان ذريته بمعنى اتباعه ثالثا انه مسح عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسح والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور
 وليس من الناس واجيب بوجه واحد ها ان بعض الملائكة من الناس ولا شك ان الناس نور ثانيا ان الناس التي خلق منها ابليس بمعنى النور كما
 في قول موسى اني ائتت نارا اى نوراً وذهب جماعة الى انه من الملائكة مستدلين بوجه واحد ها انه مرى عن علي وعبد الله بن مسعود ^{رضي الله}
 ابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم وفي صحة الرواية عنهم بحث ثانيا انه عذب على ترك السجود مع ان الامر للملائكة اجيب بان كان ما مر
 معهم لكن لم يذكروا ثانيا او ان كفاءه لا كبر عن ذكره الا صاعدا عن النساء مكلفات مع ان ظهور الخطابات للرجال ثالثا الاستثناء وقيل اجاب
 عنه الشارح رابعها حديث عمرو بن الخطاب رضي الله عنه قال بكى جبريل فساله النبي صلى الله عليه وسلم قال ما درى لعلى ابتلى بما ابتلى به ابليس
 كان من الملائكة وراه الطبراني قلت قال السيوطي سند ضعيف ان قلت ما تحقيق هذا الكلام قلت لا يصح انه من الجن كما اختاره جلال الدين
 السيوطي مع حديثه بالاحاديث وقوله تعالى كان من الجن نص فيه ما قيل في تناوله تكليف بآدم وما حكى عن الصحابة من كونه ملكا فانكره
 القاضي عياض والله سبحانه اعلم ومارثت استدلال المخالف بقصتهما من وجهين احدهما ما مرى ان الملائكة تفتخر بطاعتهم
 على بنى آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه انى ركب فيهم الشهوات فقالوا لو ركبنا ما عصيناك فقال اختارنا منكم فاختاروا ملكين
 هارث ومارث فركب فيهما الشهوة واهبطا الى الارض حاكين ببابل بلدة بالعراق فشقا مرة يقال لها ذهرة فحملهما على الزنا وشرب الخمر
 فخيرهما الله سبحانه بين عذاب الدنيا والاخرة فاختارا عذاب الدنيا لانه اسهل فاما منكوسان يعذبان ^{الفاشاة} الله سبحانه وتعالى ^{الطيش}
 هذه القصة باسناد كثيرة عن الصحابة ثانيا قوله تعالى واتبعوا ما تتلى الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس
 السحر انزل على الملكين ببابل هارث ومارث وما يعلمون من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفروا ثم الله سبحانه اليهم بانهم اتبعوا علم السحر
 المنقول من تعليم الشياطين ومارث ومارث وقد نره الله سبحانه سليمان عن تعليم السحر بقوله وما كفر سليمان فعلم ان تعليمه كفر فلا يصح انهما
 ملكان بفقر اللام اشارة الى نفع جوابين ذكرهما بعض الافاضل فاحدهما انهما ملكان بكسر اللام وقد قرئ وما انزل على الملكين بكسرها و
 عن الحسن البصري رحمه الله انهما رجلان من اهل بابل ذبحا الدفوع ان هذه القراءة شاذة والمتواتر فخر اللام والجواب بان مجاز عن صلاحهما
 مكلف وثانيهما انهما شيطانان ببابل وتفسير الآية ان ما انزل نفى والملكين بجبريل وميكائيل اى لم ينزل عليهما السحر كما زعم اليهود وهارث
 ومارث عطف بيان للشياطين وهذا الوجه مرى عن ابن عباس بالاسناد وجه الدفوع انه خلاف المشهور لم يصد عنها كفر ولا كبيرة اما
 الاشارة الى في قصة ذهرة فقال الامام الرازي والقاضي عياض والقاضي البضاوى موضوعة او منقولة عن مفتريات اليهود وقد يبرها
 انما هو على وجه المعاقبة على شئ من الزلة والسهو لا على كفر وكبيرة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو هكذا قررة الشارح في مصنفاته وهو غايبة
 البعد لان عتاب الانبياء لم يكن تعذبا ولا سيما هذا التعذيب الشديد العجب من النفاق حيث انكر صدور الكبيرة واعترف بالعذاب مع انها
 مروية عن رواية واحدة فاز صحت الرواية فما ثابتا معا وان بطل صدور الكبيرة بطل التعذيب ايضا وكنا يعظان الناس الوعظ بشدة ان
 ويعلمان السحر وبقول ان انما نحن فتنه اى امتحان من الله فلا تكفر وذلك لان الحق سبحانه انزل لهما امتحانا للعباد ويرجزانهم عن السحر

من تبرهن الايمان علماء السحر بعد النبي والزجر فهذا العمل طاعة منهما على وفق امر الله سبحانه لا معصية ولا كفر في تعليم السحر اما قوله تعالى وما كفر سليمان فرد على اليه حيث زعموا ان سليمان كان ساحرا وادعى النبوة كذا وقيل ما كفر سليمان اي لم يعتقده ولم يعمل به لكن الشياطين كفر ابا اعتقاده والعمل به حال كونهم يعلمون الناس السحر بل في اعتقاده اي اعتقاد كلمات الكفر قبل ان يخلو السحر عنها اما الاعتقاد بكون السحر مؤثرا فلا باس به بل هو عن معتقدات اهل السنة خلافا لبعض المعتزلة والعمل به قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس على السحر على الحلافة كفر بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به فكفر ولا فكيهة وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح ويذكر تعالى كُتِبَ انزلها على انبيائه عليهم السلام ذكر ابو معين النفي في عقيدة نزل على شيث بن ادم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرة وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرون ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على ادم عشرة بل عشرة موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر موسى وعنه الكتب على الرايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الرايات ليس لها سند قوي وبكث في غيرها آمرة ونهيّة ووعدّة ووعدّة كما يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب وبعض المحققين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد الشهادة على الله تعالى والقصاص ايضا ويمكن جعل القصص داخل في الوعد والوعيد ويبقى التوحيد والشهادة خارجين ثانيهما ان اشتمال القرآن على هذه الامور ظاهرة اما اشتمال سائر الكتب نفية بحيث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعد والقصص كالمها سخيف اما الاول فلانه لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان فنزلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدل الاربعة غير معلوم وكلها كلام الله اي دالة على الكلام النفسي وهو اى النفسى واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقر والمسموع دفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لنرم استناد القديم الى المختار وان كان بالايجاب لنرم الترجيم بلا مرجح لان نسبتة الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب ونزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة تنافي للوحدة وحاصل الدفع انه لا تعدد ولا تفاوت في النفس القايم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان يفسر كلام الشارح بوجه اخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي ويقصد به فعم ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكلمات موضوعية في النظم ازلت الوجه الاول لا يلزم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله انما التعدد للزوم استدراكه اجيب عن الاول بان معناه ان القرآن دال على كلام واحد او معناه انه درجة واحدة من حيث الكلامية والتشبيه انما هو في التساوي من جهة والتفاوت من جهة فافهم وعن الثاني بان المراد بالتعدد التفاوت وانما ذكر التعدد استطرادا وهذا الاعتبار اي باعتبار النظم كان الافضل هو القرآن وذلك بوجود احد هان قرائت اكثر ثوبا من قرائتها بل لتعدد بقراءتها منسوخ الثاني ان نظم القرآن معجز بخلافها الثالث ان القرآن محفوظ عن التغيير بزيادة او نقص بخلافها ثم الترتيب كتاب موسى عليه السلام ثم الانجيل كتاب عيسى عليه السلام اسمان اعجيبان على ما اختاره الزمخشري

والبيضاوى وقال قوم من البصريين والكوفيين عريان لان الكلام لا يدخل الاعلام العجيبة فالنقطة تفعل بفتح العين عند بعض الكوفيين وكبرها عند القراء مشتقة من وري اذا اوقد النار لانها خضراء من الضلال او من وري اذا تكلم بكلام مستوحى لان التوراة اكثرها اشارات والانجيل من النجى وهو الماء الخارج من الارض لانه مستخرج من النور المحفوظ اولانه نافع كالماء وقيل هو الاصل لانه اصل الدين ثم الربى كتاب داود عليه السلام فعول بمعنى مفعول اى مكتوب من زبر اذ اكتب ثم كوب القرآن افضل مجمع عليه اما الترتيب فى الباقي فمحتاج الى الدليل وفى بعض النسخ ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد اى فى درجة واحدة من الفضيلة لا يتصور فيه تفضيل من حيث انه كلام الله سبحانه لان هذا الشرف يعم الايات والسور كلها ثم باعتبار القراءة والكتابة يحن ان يكون بعض الصور افضل كما ورد فى الحديث فعن الحسن البصرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل القرآن سورة البقرة ثم ايه الحارث ابن اسامة وعن ابى بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعظم اية فى كتاب الله اية الكرسي ثم ايه مسموع عن انس رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ان لكل شئ قلبا وقلب القرآن ليس ثم ايه الدارمي وعن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يا ايها الكفرة من سربع القرآن ثم ايه الترمذي اما الا فضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشايخ من العرفاء يذكرون لكتابة بعض السور والايات عن تجاربهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتخفيف القلوب ودفع الكافات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحجته غفر الله له واه ابو نعيم ولكن ابا ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الا فضلية غير صحيح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والخات من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او على قوله قراءته افضل واعلم ان الذي ذكره الشارح فى استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه اخرى هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك وابى الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني انه لا يحن تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدى الى تنقيص المفضول عليه الثاني مذهب اسحق بن راهويه وهو التفضيل واختاره الامام الغزالي رحمه الله وقال ان كان مع نزول البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فنقل صاحب الرسالة فى قوله فانتحة افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بينا دلت الفريقين وهو انه لا تفاضل فى الشرف الذاتى لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه اخرى احدها الثواب فى القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علته اختصاص بعض الايام بمزيد الثواب كيرم جمعة وعرفة ثانيها الاشتمال على المعاني الشريفة كصفات الحق سبحانه وتوحيد والبعث ونحوها من امهات العقائد ولعلنا جمع الى الاول ثالثها الاشتمال على الاحكام الدينية فان الايات المشتملة على الامر النهى خير فذلك من ايات القصص مرابعها المنافع العاجلة كما فى الاية الكرسي من دفع كل بلاد وفانتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح فى المطول يكون بعض الاية ابلغ من بعض مع ان كلها فى الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح

ببعض الوجوه لأنها أشهر ثم الظاهر عندى ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتى او على وجهه يتردى الى تنقيص للفضول عليه فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضاً من الظاهر ان اصحاب المذهب الثانى لا ينكرون التساوى من حيث الكرامة فمختار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الا لفظياً ثم الكتب نخت بالقرآن تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله او بدل من الضمير وكنايتها من الدلائل على نسخها انهما غير ما تولى عن السلف مع جهدهم فى انواع الطاعات ثم معنى النسخ على ما ذكره بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة وبديل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرأها ووجه رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتغير فقال لو بدلكم موسى فاتبعتوه وتركتمونى لصلبتكم عن سواء السبيل ولو كان حياً وادركنى لا يتغير اهل الدارى واختصرناه عندى حزمة التلاوة والكتابة اهانة عظيمة لا تناسب الكتب الالهية فنعني نسخها نسخ كونها طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابتها اما الحديث فلعله خاص بموعدة زمانه لكثرة اليهود يومئذ بالمدينة وحرصهم على اضلال المسلمين وتغييرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما نرى الذى صلى الله عليه وسلم عن كتابته للحديث لئلا يختلط بالقرآن وامر السلف بتجويد القرآن حتى عن الاجسام ثم جردوه الامن من الاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض احكامها كالسبت وهو الاشتغال بالعبادة يوم السبت وقرض الثوب من البول والمعراج لرَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي لَيْقَظَةٍ بِالْفَتْحِ فِي الْفَارَسِيَّةِ بِيَدَارِي صَدَانُومَ بِشَخْصِهِ اى بجسده لا بالروح فقط الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى جمع العليات تانيث الاعداء اى الجنة والكوسى والعرش حتى اى ثابت بالخبر المشهور هو الذى يرويه جماعة لا يبلغون حد التواتر حتى ان منكره يكون مبتدعاً بالجمهور على ان منكر الحديث المتواتر كافراً ومنكر المشهور فاسق ومنكر خبر الاحاد انهم هذا هو الصحيح ومن العجائب ما فى الظهيرية من ان منكر المشهور كافراً لا عند عيسى بن ابيان احد عظماء الخنفية وذكر بعضهم ان المبتدع هو من انكر تفاصيل المعراج فان الاخبار فيها احاد واما من انكر اصل المعراج فيكفر لان القدر المشترك متواتر وهذا لا يبعد عن الثواب وانكاره وادعاء استحالة بتشديد الدال انما يبتنى على اصول الفلاسفة اى قواعدهم كقولهم خرقوا افلاك محال وان الحركة السريعة من الارض الى العرش ثم الى الارض فى الزمن القصير خارج عن حقوق البشر وان كرة النار محترقة لا يمكن النفوذ عنها والاى وان لم يبين الكلام على اصولهم فالخرق والالتيام على السموات جائز لان دليل امتناع الخرق غير تام والنصوص شاهدية بوقوع غزو السماء ما نشقت واذا السماء انفطرت وذكر الالتيام استطرادى والاجسام كلها علوية او سفلية متماثلة اى متفقة الحقيقة لا بها مركبة من الجواهر المفردة وهو متماثلة فليس اختلاف الاجسام بالعوارض كذا قرينة الشايع يصح على كل ما يصح على الاخر فيجوز خرق السماء كخرق العناصر من الهواء والماء ويجوز الحركة بهذه السرعة من البشر كجوارها من فلك الافلاك المتحرك فى طرفة العين بل اكثر ويجوز تبرؤ النار كالماء والهواء والله تعالى قادر على الممكنات كلها فهو قادر على الخرق ونحوه وقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام وهى قول جمع من اهل السنة على ما روى عن معاوية رضي الله تعالى عنه قال القسطلاني معاوية بن ابي سفيان ولد حبيب كاتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمناقب للجنة المتوفى فى رجب سنة ستين انتهى انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صادقة وهذا الاثر رواه ابن جرير وروى عن عائشة رضي الله عنها هي ام المؤمنين الصديقة بنت ابي بكر الصديق فصاحبة المناقب الرفيعة الحافظة لعلم الحديث والفقه

البارحة في مكانك فلم اجعلك ناجيا ان جبريل حمله الى المسجد الاقصى ثالثها حديث ابي هريرة وجابر ان قرشبا التثني عن مسراي
عن اشيار لم اثبتهم افرغ الله بيت المقدس انظر اليه وقوله السما اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس ثم كان السما في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيحة مصد مسمى والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي
بيت الله سبحانه وهو قبلة الكثر الا نبيا بارضا الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم
وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبد على اسرته بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه اول
على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لرفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شئ وايضا الحديث شعبة من القرآن
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى عبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
الذي باركنا حوله وقت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء هو الا ذهاب ليلا يقال سري بفتح السين اذا ذهب ليلا من باب ضرب
والاسراء متعد منه وقيل نكرا ليلا لانه على صلة الوقت والمسجد الحرام الكعبة من الحرم بمعنى العظة او ضد الحلال للنهي عن الصيد
وقطع النبات فيه والمسجد الاقصى بيت المقدس لانه كان ابعد المساجد عن الحجاز والبركة حوله بكثرة الانبياء احياءهم وامواتهم
بالانهار والاشجار في ههنا بحثان الاول القائلون بان المعراج منام استدلالا بما وقع في بعض الاحاديث في اول القصة
كنت نائما وفي اخرها فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام واجيب عن الاول بانه كان نائما فليقتض جبريل وذهب به وعن الثاني اولا
بان المعنى رجعت الى الاحوال البشرية التي كنت عليها بعد القيوبة عنها شاهدت الاسرار الالهية وثانيا بان معنى استيقظت
اصبحت وثالثا بانه استيقاظ من نوم اخر بعد الرجوع واربعا بان هذا اللفظ انما وقع عن راية شريك عن انس وهي منكورة فان
شريكا سري في هذا الحديث ان المعراج قبل ان يبعث وهذا خلاف الاجماع البحث الثاني ذهب بعض العلماء الى ان الاسراء في النوم
بالجسد جمعا بين الاحاديث فان الانبياء تنام اعيانهم ولا تنام قلوبهم وكان للحكمة في تغييب عينه ان لا يشغل شئ من المحسوسات
عز الله سبحانه ويدفع ما سري من انه صلى بالانبياء في بيت المقدس وتكلم معهم في السماء ويمكن ان يجاب بانه كان له في المعراج
حالات مختلفة من النوم واليقظة وقوله ثم لما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم على العروج الى
السماء السابعة فقل الى الجنة وقد نطقت الاحاديث بان النبي صلى الله عليه وسلم ركب البراق وهو انة فوق الحمار ودون البغل يضع
قدمه عند منتهى بصره فاتي بيت المقدس وصلى فيه كفتين ثم عرج به الى السموات فلقى على السماء الاولى ادم والثانية عيسى يحيى
والثالثة يوسف والرابعة ادريس والخامسة هارون والسادسة موسى والسابعة ابراهيم مسند اظهره الى البيت المعمور ثم راي سدة
المنتهى اذ دخل الجنة كذا في الصحيحين وقيل الى العرش هو الجهم العظيم الذي شرف الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه
عن الجلوس المكان يجعل الكعبة بيتا وزعم الحكماء انه فلك الافلاك المتحرك من الشرق والغرب وهو جرم بالغيب وقيل الى فوق
العرش هذا مبنى على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك لانني لا ابدل عليه الدليل
استحسانا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس راءها مكان ولا هو بل العدم الصوف اما الامتداد الموهوم فوهم

باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية فلا يعلم الا الله سبحانه وامام اذ كره الحكماء من انحصارها في الافلاك السبعة والكواكب فانما قصدوا
 العد الذي يضبط به الحركات العلوية ولا دليل على نفي الزائد ذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم الفلك والبرج
 ثم الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرفاعي صعدت في الفوقانيات الى سبعانة الف عرش ثقيل لي ارجع لا وصول لك
 الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم انتهى والله تعالى اعلم بكونه وامام اذ كره اصحاب السير والمعين المراسخ وغيره من عجائب ليلة
 المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فكثرها من الموضوعات فغلبك بالاعتماد على ما في كتب الحديث فاهل السراء وهون المسجل الحرام
 الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب اي القرآن ويكفر منكرو المعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور فلا
 يكفر منكرو بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد الهزلة اي مرمى بخبر الاحاد وبما منكره واعترض عليه بانه ينافي ما
 سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب بان المشهور هو العرج من السماء الى ما فوقها واحاد هو خصوصية الجنة والعرش ثم يصحح انه
 عليه الصلوة والسلام انما اراد اي بفراده اي بقبلة لا بعينه اختلف السلف والخلف فيه على اقوال احادها الرئية وهو قول عائشة
 والمشهور عن ابن مسعود بن وابي هريرة وعن مسروق قال لعائشة هل راي محمد به قالت لقد تف شري مما قلت من حديثك ان
 محمد راي به فقد كذب قال فان قوله تعالى ثم دنى فندى فكان قاب قوسين او ادنى الايات قالت ذلك جبريل كان ياتي في
 صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورة التي هي صورته فسد الا فوق كما رواه البخاري ومسلم ثانيا اثبات الرئية بالقلب وهو رواية عن ابن
 عباس قال القاضي عياض جاء في الحديث لم اربا بعيني ولكن ايت به قلبي مرتين عن ابن عباس قال مثل هل ايت بك قال ايت
 بفراي وله ابن جرير قالها اثبات الرئية بالعين وهي الرواية المشهورة عن ابن عباس وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم
 للرامح محمد الدين النوي هو الراحم عند اكثر العلماء رابعها التوقف وهو راي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني علم الثالث
 لانه مؤيد بالحديث ولا يلدل على الرئية بالعين نص واما قول ابن عباس فلعله اجتهد في واما حديث جابر رايته في مشافهة
 لاسك فيه نفى شروته نظره لا يغرنك وقوعه في غيبة الطالبين المنسوبة الى لغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزير فالنسبة
 غير صحيحة والا حاديت الموضوعات فافرة وكرامات الاوليا الحق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن حسب
 بفتحتين او بالسكون وما مصداقية اي بقدر الامكان المواظب صفة العارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل ان الولي الكامل لا يترك
 المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الهالك اي الاستغراق في اللذات الشهوات
 اراد المباهاة واما الاجتناب عن كل ما يلدز ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صرح النبي عنه
 في الاحاديث وكرامته ظهوره اخرجوا للعادة من قبله بكسر القاف وقص الباء اي من جانبه غير مقارن نعت لاهل احوال منه لدعوى
 النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا
 سواء صدق عن كافر او عن مؤمن فاسق وما يجب ان يعلم ان من واطب على الرياضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق ولو كان كافرا وهذا
 امتحان شديد لضعفاء المسلمين وسبب اضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع ليحفظ المؤمن ايمانه عن هذه الآفة وسمى استدراجا لانه

سبب الوصول الى النار بالتدريج وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة واعلم ان الكرامات انكرها المعتزلة ولا ستاذ ابو اسحق الاسفندي
ومن العجيب ان قبل الاستاذ ينقض دعواه لان الدعاء عند الاحتياج وهذا كرامة ولكن المحقق ان الاستاذ لا ينكر الكرامات راسبا بل يقول
ما كان معجزة للنبي لا يكون كرامة للولي وقد اجمع المحققون من اهل السنة على حقيقة الكرامات والدليل على حقيقة الكرامات ما تواتر عن كثير
من الصحابة ومن بعدهم وصنف فيها الامام الفقيه حافظ الحديث ابو العباس جعفر بن محمد النسخي المشهور بالامام المستغفري مزاعاظم
ما وراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسناد مسلسلة ومن نظري كتب تاريخ الاولياء وجد مجانب بحيث
لا يمكن انكاره ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره عند العقل الثاقب خصوص الامور المشتركة وهو ظهور
الكرامة وان كانت التفاصيل احاد في ظاهر العبارة عندنا نافع تدفع لان قوله خصوصاً يدل على ان بعض التفاصيل ايضاً بلغ التواتر و
بطلان الانكار لكن الامور المشتركة احق بذلك وقوله ان كانت التفاصيل احاداً يدل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو
ترك قوله خصوصاً قال بحيث لا يمكن انكار الامور المشتركة لكان احسن وايضاً الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه
السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره اصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز قد ما المتكلمين يشبهون
جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقررت الحق سبحانه قادر
على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فثبت جواز الكرامة وانما يفعل ذلك لانه لا ينبغي الاحتكال
بالنصوص على الامور المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسافة فانما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل
النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المصنف كلاماً يثير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل
بعض جزئيات المستبعدة من جواز العادة جداً بالكسر والتشديد بمعنى القطع جداً فقال فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة
للولي الامم متعلق بقوله يظهر من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة بيان للكرامة او نقض العادة كاثنيان صاحب سليمان
عليه السلام وهو اصف بمد الهمة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر قيل لخصر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام قيل ملك كان
يؤيده بعرش بلقيس الباء متعلقة بالاثنيان وبلقيس بكسر الباء والقاب اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها
سليمان عليه السلام ان تاتي اليه مسلمة فسارت اليه فاراد سليمان عليه السلام ان يظهر عليها معجزة فاحصرها حبه عرشها باسم سليمان
قبل ارتداد الطرف الطرف هو النظر وارتداد عبارة عن الطباق للحن كان النظر يخرجهم بفتحها ويرجع بعضهم وتفاصيل لقصة في
القرآن قال يا ايها الملايكة يا بني بعروشا قبل ان ياتوني مسلمين قال عفرين من الجن انا اتيك به قبل ان تقوم من مقامك واني
عليه لقوى امين قال الذي عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وقال بعضهم ان سليمان عليه السلام هو
الاتي بالعرش وقوله انا اتيك خطاب منه للعفرين مع بعد المسافة وهي مسيرة شهرين وانكر بعض الفقهاء قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة من الولي وعارضه بعض الفقهاء فقال من انكر ذلك كفو مستدل بهذه القصة ولكن عندنا في كونها من قطع المسافة نظر
لان الظاهر ان اصف احضر العرش بتصرف بالحن لا بان يذهب ويحمل ومن اللطائف ما ذكره بعض الصوفية القائلين يتجدد الامثال

في الاجسام ان عرشها انعم وسبا وتجد عند سلمان عليه السلام ولا نضل هو الاستدلال بما تواتر عن الاولياء كما فعله الشارح في التلويح
 وقال الشيخ ابو عبد الله اليافعي امام مكة ان الشيخ ركن الدين ابا الفخر القرشي الملقب بالملطاني والشيخ نصير الدين سراج الدهلوي يعلمان
 في المسجد الحرام وامثال في تواريج المشايخ اكثر من ان يحصى وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم رضي
 الله عنها كل دخل عليها زكيا المحراب اي المسجد في موضع العبادة محرابا كانه الى تحريم الشيطان وجد عند هانزا وكانت ام مريم
 امرأة صالحة فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدها من خدام بيت المقدس فولدت مريم فحملها الى خدام البيت فاخذها زكيا عليه
 السلام وكان يسمهم وكانت خالة مريم ونكاح فبني لها في المسجد مكانا رفيعا واغلت عليها الباب وكان يصعد اليها بسلم وياتها بطعامها و
 ثيابها فيجيد عند ما فاكهة الصيف في الشتاء فاكهة الشتاء في الصيف قال زكريا لمريم اذلك هذا اي من اين قالت هو من عند الله
 واودع عليها انه يحتمل ان يكون ارضا صالحا عيسى او معجزة لذكرها عليها السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولد عيسى اما الثاني
 فلان قول زكريا اذلك هذا لا يلزم وكونه امتحانا خلاف الظاهر والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فري انه كان للشيخ احمد
 ابن خضريه الفريد عيشون على الماء يطيرون على الهواء والطيران بفقر الباء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب هو اخو علي
 المرتضى رضي الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجرا الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتحها فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح
 خير افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الجبار الرقياء كما رواه الترمذي ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر
 الشام فاستشهد قطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رايت
 جعفر يطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذي ولذا يسمى الطيار في كلام الشارح نظرون الطيارين بعد الموت خارج عما نحن فيه و
 لقمان السرخسي وغيرها وكلام الجبار والجماد وموث اجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجبار فكما ترى انه كان بين سلمان بالفخر
 صحابي جليل القدر حتى جاز في الحديث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لئلا رجال من هؤلاء الشياطين
 وايضا قال الجنة تشاق الى ثلثة علي وعمار وسلمان رضي الله عنهم رواه الترمذي واصله رام ثم مزيله بفارس خرج يطلب بين الحق
 فتصير ثم اخذ بعض الظلة بالرق فتناول بهضعة عشر باحتى قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من
 مالكة وروى ان عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلاث مائة وخمسين سنة وادرك بعض اوصياء عيسى عليه السلام وادركه من
 من كبار الصحابة والمجاهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر علي وابى بن كعب وزيد بن ثابت وابى الدرداء وابن مسعود رضي الله
 عنهم اجمعين رضي الله عنهما قصعة بالفخر انا معروف وبالفارسية كاسه فسبحت وسمعا تسبيحها رواه البيهقي وابو نعيم كلاهما في
 دلائل النبوة واما كلام العجم فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من قتيانوس الملك حين دعاهم
 الى الشرك فاتبهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين
 طرف الزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بزمكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او
 الفعلية فيجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعدة جملة

هي جوابه نحو بينا انا تايم جاء زيد وبينما امشي لقيت عمر او قد ينكر في الجواب حرف المفاجات وهو اذا افعى بينا انا جالس اذا جاء
بكر ولم يرضه الا صمعي وقد اخطا الثبوت في الاحاديث وبين على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب
لانه في محل الجواب اضافة حرف المفاجات والمجرور لا يعمل في ما تقدم على الجار رجل مبتدأ خبره يسوق بقره السوق راخذن والتاء
للتانيث او للوحدة قد حمل عليها اي وضع عليها شيئا ثقيلاد في راية بينا رجل راكب على بقره والمنافاة مد فوعتانه كان ملكا و
حاملاد اذا التفت البقرة الى التفات النظر الى عيين او شمال او خلف وقالت اني لم اخلق لهذا وانما خلقت للحريث اي للزراعة و
فيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اي الصحابة سبحان الله بقره تكلم بضم الميم وحذف احد التائين وكان هذا القول
تعجبا لا حجة وقال النبي صلى الله عليه وسلم امنت بهذا اي بازاله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة في
مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني او من به وابوبكر وعمر وما هما ثم وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على
الكرامة نظرا وليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء فلم امر من الشراح من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية
عمر وهو على المنبر بالمدينة صلى الله عليه وسلم مشرفا جيشه نصب بالرؤية بنهما وند موضع بالجمع طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه
اربع وثلاثون كما في الزبير وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لا مير جيش يا سارية هو اسم الامير الجبل للجبل
نصب على التخذ يرتخذ يرا علة لقال من وراء الجبل اي خلفه لم يعد وهناك اي لا خفافه ليضرب على المسلمين من حيث
لا يعلمون وفيه نظر ستعرفه وسامع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة ترى ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر
عليهم سارية بن زعيم فبينما هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بمدينة اذ ترك الخطبة وقال يا سارية للجبل ثلث مائة فالتفت الحاضرون
بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه يمجنون فقال على ليظن من ما قال ثم سأل عبد الرحمن بن عوف وكان يستأنس به فقال
رايت المشركين هز من الخوانا ويا توهم من بين ايديهم وظهروهم فامرهم ان يسندوا ظهورهم الى الجبل حتى يقاتلوا من جهة واحد
فجاء بشير بعد شهر وقال حاربنا العدو وقت الصلوة الجمعة فهمزونا فسمعنا مناديا ينادي يا سارية للجبل فلحقنا بالجبل فانهمز العدو
وهذا المخلص ما رواه البيهقي وابو نعيم والطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قول الجبل منصوبا بتقدير التزم ونحوها وعلى ما ذكره
الشم بتقدير اتق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكثير خالده رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية
واسلم ولقب النبي صلى الله عليه وسلم سيف الله لا حقه اذ الشدي في الجهاد زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعد السهم هو واء
يقتل اذا شرب اما في الساعة واما بالاهل حتى بعد سنته من غير التضرع به ذكره المير من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا
اليه عبد المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة اريد ان اشرب اذ رايت منك
ما اكره فاخذ خالد ذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي
في تخرير الكتاب واه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل وكجوان النيل فخر عظيم يجرى تحت مصر من المغرب الجنوب الى المشرق
الشمال بكتاب عمر رضي الله عنه ورواه عنه عمر بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها ان النيل لا يجري

الابان يلقي فيه جارية بكره افضل ما يكون من الحلى والثياب اذا مضى احدى عشرة ليلة من هذا الشهر فقال عمرو هذا لا يكون في الاسلام
فحف النبل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمرو فاستحسن عمر فنهى عن القائل الجارية وبعث بهذا الكتاب ليلقي في النيل من عبدالله عمر
امير المؤمنين الى نيل مصر اما بعد فاذا كنت تجرى من قبلك فلا تجروا ان كان الله تعالى يحريك فبحرك
مزقته الى يومنا رآه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنة من لا يعرف وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استد
المعتزلة المنكرون لكرامات الاولياء بانه لو جاز ظهر خوارق العادات من الاولياء لا شبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال
لا يقال حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الاممة مُعْجَزَةٌ لِلرَّسُولِ
الَّذِي ظَهَرَتْ لَهُ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ أُمَّتِهِ لَا تَنْظُرُ فِيهَا أَيُّ بَدَلِكِ الْكَرَامَةِ أَنَّهُ وَلِيُّ وَلَوْ كَانَ يُكُونُ وَلِيًّا لَا وَأَنْ يُكُونَ مُحَقَّقًا حَقًّا
حَقِّ فِي دِيَانَتِهِ بِالْكَرَامَةِ معنى الدين القوى ودِيَانَتُهُ مبتدأ وخبره أَقْرَأُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ يريد ان المراد بلا قراره هنا ليس ما يقابل
التصديق بل ما يعجزها بِسَائِلِ تَسْوُلِهِ مع الطاعة له في اوامره ونواهي حتى لو ادعى هذا الولي المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم
المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يد ذلك اي الخارق الذي يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اي حاصل
الجواب ان الامر للخارق للعادة فهو هذه الفاء قليلة الوقوع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بكره ففتح اي من
جانبه او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة اي اذا ظهر عن الولي مخلوقة عن عوي نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولي لا يدعي
النبوة ولا يدعي المعجزة من دعواها ثم اشار الى فرق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار
خوارق العادات لان التحدى لا يمكن بدون القصد ومن حكمة قطعاً بموجب المعجزات اي لا بد من ان يكون حكم النبي قطعياً مفيداً لليقين
بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفي عبارة الشارح نزع قصص ولعل شيئا سقط من النسخ بخلاف الولي فانه قد لا يعرف ولا يتبين بل ربما
اعتقد انه من شرار الناس هضم النفس وايضا لا يلزمه اظهار الخارق فصل بل نهي كبار مشائخ الطريقة عن ذلك مخافة ان يؤدي الى الاعجاب
اللام الا اذا اشتدت الحاجة وايضاً ليس خبر الولي مقطوع الصدق فقد يغلط الكشف.

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الامامة وافضل البشر ذكر المحققون ان فضيلة المصطفى غفراً في الكلام هي كثرة الثواب اي عظم
الجوار على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولنا النبي افضل من النبي الذي ليس ابوه نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب
ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد صبا لا يبلغ مد الصحابة ولا تصنيفهم كما في الحديث الْبَصِيحُ وَالسَّرُوفُ ذَلِكَ اِنْ اَصْلَ الْخَيْرِ
هُوَ الْاِخْلَاصُ فِي الْعَمَلِ وَهَجَّةُ الْحَقِّ بِحُجَّتِهِ ودوام الخضوع معه هي امور باطنة ولذا قال بكر بن عبدالله المزني ما فضلكم ابو بكر بصوم وصلوة
ولكن بشئ في قلبه انتى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تقم الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه محل كثيرا
من شبه الشيعة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اعلم ان المذهب عند اهل السنة ما رآه الحاكم وابن عدي وللخطيب عن ابي هريرة عن ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الابرار والآخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين ثم ان العلماء يستعملون
كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التواتر فعله هنا في

عبارة للمصنف لا فادتها تفضيل الخلفاء على باقي الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لئلا يلزم فضل الخلفاء على الانبياء
 وانما لم يقل والواجب لا مكان محل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكن اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل
 الخلفاء على نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد ان كلام المصنف مع تاوله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور لان
 عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان افضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى
 عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصور اخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات المهمة انهم اذ لو اريد
 كل بشر يوجد بعد نبينا اي يكون حيا بعده سواء ولد قبل او بعد انتقض كلام المصنف بعيسى عليه السلام لانه موجو بعد نبينا وقد يجاب
 بان المراد هو الوجه الموصوف بالبعدية فقط لا بالبعدية والقبيلة معا ولو اريد كل بشر يولد بعد لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد
 كلام المصنف التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او في زمانه لا بعد ولو اريد كل بشر هو موجو على وجه الارض في زمانه عليه السلام لم يفد
 التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة
 لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به لذا قال
 والاحسن لان النظر يجري نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه في الجملة سواء كان تولده في زمانه او بعد
 او قبله ليدخل الصحابة والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا انكر اريد من قوله
 اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى قلت الوجه فيما سبق غير مقيد بكونه على وجه الارض فمادة النقص على الاول متحققة
 بعد نبينا صلى الله عليه وسلم في كل زمان وعلى الثاني لا يتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقي ههنا بحثان الاول وجه تخصيص عيسى
 بالزكر مع ان الخضر والايلاس ادرسين ايضا من الاحياء هو ان حقيقة عيسى ثابتة بالاحاديث المتواترة وفي هؤلاء الكرام الثلاثة خلاف
 الثاني قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المصنف على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء كلهم بنبينا صلى
 الله عليه وسلم ابو بكر الصديق بالكسر التشديد كما زعموا قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدا لله وقد نزل تسميته
 بالصديق من السماء ورأى انه امن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل نبوت حسين اخبر بحيرا بانه سيبعث نبيا ولم يجد لصنم قط
 الذي صدق بيان لوجه التسمية في النبوة من غير تلثم اي توقف وعن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما كنت في
 الاسلام احب الا وابي على وراحتني في الكلام الا ابن ابي قحافة فاني لم اكلم في شيء الا قبله واستقام عليه سراة ابونعيم وفي المعراج
 بلا تردد مع شدة انكار الناس امر المعراج حتى قيل ارتد لك بعض من امن ثم عمر الفاروق الذي فرق بين الحق والباطل
 بيان لوجه التسمية والفاروق مبالغة الفارق في القضايا والخصومات فقد روي ان منافقا خاصم يحيى فانحكما الى رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فحكم ليهن فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر فاخذ عمر سيفه وقتل المنافق وقال هكذا قضى لمن لم يرض بقضاء الله و
 رسوله فقال جبريل ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق سراة ابن ابي حاتم واختصرناه وقال ابن عباس سألت عمر لم سميت
 الفاروق قال اسلمت والمسلمون مخفقون خوفا من قریش فقلت يا رسول الله نحن على الحق فلا نخفق فخرجنا حتى دخلنا المسجد فاصابت

قرئاً حزني شديد فمات في رسول الله صلى الله عليه وسلم الفارق يومئذ رآه ابن عساكر واختصرناه وهو اول من سمي بامير المؤمنين ثم عثمان
 ذو النورين لان النبي صلى الله عليه وسلم زوج رقية بضم نفث ففتح فتشديد ولما ماتت رقية زوجا ام كلثوم وكلتاها من بنات النبي صلى الله
 عليه وسلم من خديجة وزعت الرافض انهما من بابية وهو باطل وسمى بنتا الرسول صلى الله عليه وسلم نون لشرهما اولان رسول الله
 سماهما كرعيتين فعز عائشة مرفوعا از الله اوحى الى ان ازوج كرعيتي من عثمان رآه الخطيب والكرعيتان العيتان كقولهم من احب
 كرعيتي فلا يكتب بعد العصر ولا حاجة الى ان يقر سميتا باسم ابيهما لان النور من اسمائه صلى الله عليه وسلم فانه تحلف ولما ماتت ام كلثوم
 قال لو كان عند عائشة لزوجتها عزيمت بن مالك مرفوعا از وجوه عثمان لو كان في ثالث لزوجته وما زوجته الا بالوحى من الله
 رآه الطبراني بل قال علي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لو ان لي اربعين ابنة لزوجتك واحدة بعد واحدة رآه ابن عساكر
 ثم علي بن المرتضى الارضاء برگزیدن من عباد الله متعلق بالمرتضى وخلص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضم التشديد
 جمع خالص عطف على عباد الله على هذا في الترتيب المذكور وجدنا السلف هم الصحابة والتابعون واتباعهم والمراد اكثرهم قال
 بعض المحققين المراد من السلف الصحابة والتابعون فقط واما الذي توقف في عثمان وعلى رضي الله عنهما والذي فضل الثاني على الاول
 فمن المتأخرين انتهى والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك لان عاداتهم شدة الاجتهاد في تحقيق الحق وفي الموافقة
 ظنناهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتقويض ما هو الحق والله تعالى انتهى و
 اما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين اى الشيعة واهل السنة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكرز التوقف
 فيه فلا بشئ من الواجبات يريد ان هذه المسئلة ظنية ودليلها حسن الظن بالسلف ولولا تقلد هم لكان السكوت عنها افضل ما اولا
 فلان دلائل الشيعة واهل السنة متعارضة فلا جزم بشئ منها واما ثانيا فلان المسئلة اعتقادية لا عملية ولا كنفار بالظن انما يحكي في
 العمليات لا في الاعتقادات واما ثالثا فلان السكوت عنها لا يضر بشئ من واجبات الشرع وعندى في الكل بحث اما في الاول فلا
 ادلة اهل السنة احاديث صحيحة واضحة الدلالة واما ادلة الشيعة فاما موضوعات وغير واضحة الدلالة فلا تقارض ينكشف هذا
 بالنظر في كتب الحديث لكن علماء الكلام بمراحل عن علم الحديث واما في الثاني فلان الحكم بعدم كفاية الظن في الاعتقادات ليس علم الاطلا
 وذلك لاننا نجد علماء السنة سلفهم وخلفهم يذكرون في كتب الاعتقاد مسائل منطقية كتفصيل الملك على الانبياء او بالعكس ان فضل
 الانبياء بعد نبينا ادم او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام وان افضل الصحابة عشرة البشر ثم اهل بد ثم احد ثم الشجرة والخلافة
 ثلثون سنة مستدلين بخبر الواحد ان المجتهد يخطئ ويصيب خلافا لبعضهم وكا قولهم المضطربة في عصمة الانبياء وقول بعضهم لا يها
 لا يبريد ولا ينقص وبعضهم يزيد وينقص الى غير ذلك فعلم ان عدم جواز الظن في العقائد انما هو حيث يطلب اليقين كالتوحيد الرسالة و
 اذا كان الظن ناسدا لظن المشركين الذين نعى عليهم القرآن اتبع الظن واما اذا نادى الدليل الظن مسألة اعتقادية جاز تسليمها على
 حسب الظن بل وجب ذلك للقطع بان الدليل قد افاد الظن بكونها حقا ولما يلزم اهل كثير من الاحاديث افراد المربية في الاعتقاد
 وجعل وجوها كعدمها كاحاديث تفصيل احوال القبر المشرو واما في الثالث فلان المسائل التي يتوقف الواجبات عليها قليلة جدا

فلم ان فائدة الاعتقادات ليست محصورة في توقف الواجبات عليها بل الاعتقاد مقصود بنفسه لو سلم فنقول هذه المسئلة يدل عليها
ابطال مذهب الشيعة فان اول اصولهم ان عليا رضي الله عنه افضل الكل يفرعون عليه انما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو
الخليفة وان مذهب هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموا حيث استخلفوا غيره مع اننا فضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدول
فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تفضيل ضعفاء المسلمين فسادا اشد من مفساد
مذهب المعتزلة والجبورية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسئلة الافضلية وانما اطيننا الكلام في هذا المقام لان الشارح قد سأل
فصار كلامه منزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارات موزونون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق وهو هدي السبيل وكان
السلف كان اصلها للتشبيه قد تسعمل في مواضع الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بان
مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافا بين كلامي الشرح لا بين
كلامي وما نقل عن بعض السلف ان عليا افضل من عثمان فيمكن عندي ان يجاب بان المشا رالية بقوله على هذا وجدنا السلف
هو تفضيل ابي بكر على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يسأله اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة
هو تفضيل احدهما على الآخر حيث جعلوا من علامات السنة وللجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر وعجبة للثنتين عثمان وعمر
لثنتين بفتحين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بالهبة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسب دليلي للاهتمام
بمسئلة الافضلية انما من علامات السنة والا نصاب اصله جعل الشئ نصفه ثم اطلق على الصلح بين الخصمين بقسمته المتاع المناد
فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجوار على اعمال الخير والديكات
الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فالتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك قيل له اي
الناس افضل بعد نبينهم فقال ابو بكر وعمر بلا شك فقل له وعثمان فيو على قال ما ادركت احدا انتدري به يفضل احدهما على
الآخر وكذا توقف امام الحرمين وابو الباس القلانسي وان اريد بكثرة ما بعده ذوالقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعدا فلا لان فضائل
على كثيرة جدا من الكمالات العلمية والجهاد والاجتهاد والطاعة والبلاغة في المواعظ وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم في الضرر السفر وتشرنه
بازد واجر سيرة النساء وابوينة الريحانيتين وانتساب طرق الصوفية منه وكثرة وروده الاحاديث في مناقبه وظهر الخوارق عنه وشجاعته و
سجاوته الى غير ذلك مما ذكره علماء الحديث ولذا ذهب بعض العلماء الى اننا فضل من عثمان كلاما ابي بكر بن خزيمة وسفيان الثوري
وهو رواية ضعيفة عن الامام ابي حنيفة حاشا قلت ما الحق في هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هي الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وانما لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل عليها ثم انما نجد دلائل شرعية على ان عثمان افضل احدا حديث
عبد الله بن عمر قال كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امته بعد ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فلا ينكره رواه الترمذي وثانيهما نصوص السلف فعن علي قال خير الناس في هذه الامة بعد ابي بكر عمر الفاروق
ثم عثمان ذو النورين ثم انما رواه الحافظ ابو سعد السمان كما في فصل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان في

انفل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والنصارى على ان خير هذه الامة ابو بكر وعمر وعثمان ثم ابي خزيمة بن سعد وقال
الامام النوري في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك انه يرجع عن الوقف الى هذا وحكم القطلا في عن سفيان
الثوري انه يرجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان في فاحفظ هذا التحقيق بقي منها بحثان الاول قال بعض المحققين في كلام الشارح
هذا شائبة من الرضا وتعبه محشي اخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبة ليس بفضائل الاعتراف بمناقبة كن
الايمان لكن لم يكن يخفى على الشارح ان اذا اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالتزديد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلا
ان فضائل عثمان في اكثر وليس بوجاهل ان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج
والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمهم وتنقيصهم فصار هذا سببا لحرص السلف على اية احاديث مناقبة ونشر فضائلهم ردا
على اعدائهم الثاني هل يجوز لاحد ان يحب عليا اكثر من الثلاثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكروري لا بأس به
وفي الناطقي عن ابي حنيفة قال من قال علي احب الي من الجميع فهو جمل وغل اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك
حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختياري ولا امر بالترحم كادب الشرع ولعل الامام الاعظم انكر على القائل
لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان الحب للدين فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لا مراعاة لانتساب اليه
فلا بأس لكن لا ينبغي افشاء ذلك واما فضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال
فضل غيرهم على ترتيب فضل اباؤهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافتهم اي نيابتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بحيث يجب على كافة الامة اي جميع طوائف المؤمنين تركه اذ منع كان احاطة الجماعة تمنع خروج احداهم الا بتابع اي اقلع التائب
وفي الكافة احتراز عن القاضي ثابته عليه هذا الترتيب اي ترتيب الافضلية يعني الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي في ذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفي ماض مجهول من توفاه اي
اخذه وقبضه وقد يستعمل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الخيرة وهذا التأويل محكي عن علي رضي الله عنه رسول الله
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة متعلق باجتماعوا السقيفة الصفة على وزن سفينته وهي الموضع المستقف الذي لا جدار له
في جانب او اكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفم اسقف بالضم اذ جعلت له سقفا وينو ساعدة قوم من الانصار وانما اجتمعوا
لنصب الخليفة حفظ الدين الاسلام وحفاة اختلال النظام لقلّة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر أمرهم بعد المشاورة والمنازعة
بين المهاجرين والانصار على خلافة ابي بكر في صحبة الرايات في الانصار اجتمعوا في سقيفةهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عباد
الانصاري وكان من اشرافهم فشي اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبي صلى الله عليه وسلم الامة من قرئش وقد وضيت لكم احد
هذين الرجلين عمر بن الخطاب و ابا عبيدة بن الجراح في الجملة وكثرت الاصوات حتى قال عمر يا معشر الانصار استمعوا ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر يوم الناس في الصلوة فمالم تخرجونه فقالوا معاذ الله ان فخره وقال سعد بن عباد لا ابي بكر

نحن الوزراء وانتم الامراء فاخذ عمر بن عبد الله بن بكر بن فبايعه ثم المهاجرون ثم الامام نصار وتفصيل هذه القصة في الصواعق فاجمعوا على ذلك ما قيل
 ان سعد بن عبادة لم يبايعه فخرج من المدينة وما رى انهم اذ جروا على بيعة ابي بكر فقتلوه باقداهم فلم يصح شئ منها وذكر بعض العلماء
 ان الاجماع وان كان حجة على اطلاقه لكنه بعد التقييم والمشاورة اتموا العمل فاجمعوا على ذلك وبايعوا معا على من البيعة وفي العرف وضع
 اليد على اليد على قصد العهد الميثاق بعدم المخالفة على رؤس الامم اي بحضور الشاهدين علانية لا سرا وخفية بعد توقف كان
 منه اختلفت الروايات فيه على اقوال فاحدها انه بايعه في الاول فمن ابي سعيد الخدري قال في حديث السقيفة سعد ابو بكر
 المنبر فنظري وجوه القوم فلم ير عليا فدعا له فجار فقال يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ارحمت ان تفرق المسلمين فقال لا تريب يا
 خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعه ثم اهل الحاكم واليهيقي وصحبه ابن جبان وانما توقف ساعة لا شغاله بغسل النبي صلى الله عليه وسلم
 ثانيا ان بانع بعد ستة اشهر بعد موت فاطمة الزهراء رضي الله عنها وهذا في صحيح البخاري ومسلم وثالثا وهو الصحيح الجامع بين القولين انه بايعه
 في اول الامر ثم تاخر عن صحبة حتى اعاد البيعة بعد ستة اشهر واختلف في سبب التاخر على اقوال فالاول انه كان مشغولا بخدمة فاطمة
 فانها لم تزل مريضة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم حزنا عليه الثاني انه كان لمريض بتأخير عن المشاورة فمن على انه قال عند
 البيعة يا ابا بكر انما لئلا اكون احق بالخلافة ونعرف فضلك ولكن اخرا عن المشاورة فقال والله ما كنت فيها راغبا ولكن خفت الفتنة ثم
 الدارقطني والثالث انه كان مشغولا بجمع القرآن ورى ابن داود ان ابا بكر قال اكرهت امارتي قال لا ولكن خفت لا ارتدي بردائي
 الا الى الصلوة حتى اجمع القرآن الرابع انه توقف بحزنه على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع علمه ان الامم كفاه المهاجرون والافاضل
 عندي انه لا تناقض بين الوجوه الاربع بل كان مجموعها سبب التاخر فاحفظها واياك والوساوس الشيطانية ولولم تكن الخلافة فتحقا لما
 اتفق عليه الصحابة لان اجماع الامم على الباطل ممنوع ولا سيما الصحابة الذين هم افضل البشر بعد الانبياء واجاب الرافض بانهم ارتدوا
 بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم الا اربعة نفر ابوذر وسلمان والمقداد وعلي رضي الله عنهم ونقلوا ذلك عن جعفر الصادق افتراء باطلا ولا
 يخفى ان من بلغت حماقة بتكفير الصحابة اجمع فليس باهل الخطاب وذكر بعض الاكابر ان الرافض شر من اليهود والنصارى فان اليهودي على
 ان خير الامم اصحاب موسى والنصارى على ان خيرهم اصحاب عيسى والرافض على ان شر الناس اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وقال
 الامام الرازي غلة وادي النمل اعقل من الرافض فانها قالت ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنودهم لا يشعرون فانها لم تجح
 الظلم من اصحاب سليمان عمدا على النمل والرافض يعتقدون الظلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على اهل بيته ولنا زعم على انما
 نازع معاوية في ان لم يكن خليفة مع خلافة علي فخاربه على حتى قتل من الطرفين الوف كثيرة واجيب بان لم يكن له شوكه زمن
 ابي بكر وهو باطل لان بني هاشم يومئذ في غاية الغلظ قرب عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة اتباعهم وكان ابو بكر من بني
 تيم وهم اضعف قبيلة من الانصار لما سمع ابو مخنف ان الناس بايعوا ابنه قال ارضى بذلك بنو عبد مناف قيل نعم قال لا ارفع لما
 وضعت ومن جهالات بعض الرافض انهم يكفرون عليا بسكونه عن الخصومة ولا حجة عليه على ابي بكر او على خلافة نفسه واذا
 وصلت الاحتجاج والشهادة على جاز دخل على علي الخصم وعلى حتى المحم لوكان فحق نص كما زعمت الشيعة فانهم قالوا نص النبي

على ان الخليفة بيده على رضى الله تعالى عنه وهذا باطل لانه لو كان كذلك لم يصح ان يكت على من اظهر النص لان السكوت عن الحق والرضا بالبطل لا يحسن واجيب بانه خاف عن شرهم وكذلك كلما رى من اتباع على في الخلفاء الثلثة واعتزانه بفضلهم انما كان للتيقن وهذا في غاية البطلان لانه نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولوثبت التيقن لا ترفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما رى جعفر الصادق انه قال التيقن ديني ودين اباي وانه قال ليس منا من لم يتق فانترأ ولوثبت الرؤية فالمراد بالخوف من الله سبحانه وكيف يصح التيقن وفي القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد مع ان القرآن ناطق في مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خيرامة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم ان ابا بكر لما ليس الاياس ناسد شدة مقلوب يفسر ولذا لم يقلب ياكوه الفاوق قد يزعم ان كلامهما لغيره براسه لان مصداق احدهما الاياس والاخر يباس من حيوانه قال ابن عمر بن الخطاب كان سبب موت ابي بكر وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فزال جسمه ينقص حتى مات ثم اراه لهما لعمركم واملى عليه الاملاء خزانة كتاب محمد لعمر بن الخطاب في الخلافة روى انه شاور رجعا من العظماء المهاجرين ولا نصار في عمر بن الخطاب فقالوا ليس بيننا مثله فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر في الخلافة في اخر هذه في الدنيا خارجا عنها وعند اول عهدك بالاخيرة داخلها فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اذا استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا له وانى لم ال الله ورسوله ودينه ونفسى واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلى به وان بدل فلكل امر وما اكتب والخير اشرت ولا اعلم الغيب سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله ثم اراه الواقدي كما في الضوايق فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر بن الخطاب غضوباً في دين الله ولا يخاف لومة لائم وامرهم ان يبايعوا بوضع اليد على الصحيفة بمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا بمن فيها وان كان عمر بن الخطاب ازلت نقيض الشرطى مثل هذا الكلام اولى بالجواز فيدل على انه كره مبايعة عمر بن الخطاب هذا اذ لم يكن في الكلام نكته اخرى واما في هذا الكلام نكات كالاشارة الى ان هذا لا يرغب مستن على كاله على من كان نكرة عمر بن الخطاب وكسلبية ابي بكر بن راض بما فعل وقيل تغدير الكلام وان كان عمر بن الخطاب في طريق الادنى على حد نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يصح له بعد عندي ان يكون هذه الكلمة من سهو بعض الرأاة او كذبهم فان الثابت ما جاء عن يسار بن حمزة قال لما نقل ابي بكر قال يا ايها الناس انى قد عهدت عهدا افترضون به فقالوا رضينا فقال على بن ابي طالب لا نرضى الا ان يكون عمر بن الخطاب فانه عمر بن الخطاب ابن عسكروا بالجملة وقع الاتفاق على خلافه ثم استشهد عمر بن الخطاب بلفظ المجهول اى صارته شهيدا وكان يصلى صلوة الفجر فصوره ابو لؤلؤة الجهمي غلام مغيرة بن شعبه الصماني بخنجر وذلك لانه شكى الى عمر بن الخطاب عن سيدة وقال قد وضع على خراخا ثقيل فلم يصدقه وقال ان كسبك لا يقصر عن خراجك وكان ابو لؤلؤة حاذقا بكنيز من الصناعات فغضب عليه حتى جرحه يوم الاربعاء فمات يوم الاحد وترك الخلافة شوى بالضم المشاورة اى ذات مشاورة بنى سنة عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابى وقاص ورضي الله عنهم بان يختاروا الصالحين للخلافة ولم يقصد ان يكون كلهم خلفاء يتشاورون في الامور كما قيل فان تعدد الخلفاء باطل والجواب بان التشاور يقتضى ان يكون الجميع كلهم خليفة واحدة فلا تعدد فاسد ايف تعاضد الروايات على خلافة وعن انس قال ارسل عمر بن الخطاب الى بطيئة

الانصارى قبل ان يموت ساعة فقال كن في خمسين من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشورى فانهم يجتمعون في بيت فقم على الباب
 فلا تترك احدا يدخل عليهم ولا تتركهم يمضون اليوم الثالث حتى يؤمر احدكم من اهل البيت ففوض الامر للتقويض بين خمتهم
 فاعل التقويض الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكم ليختار من شاء فاختار هو عثمان بن عفان بعد ثلث ليال من موت عمر بن الخطاب
 من الصحابة فبايعوه وانقادوا لادامته وصلوا معه للجمع والاعباد مع انه لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه فكان اجماعا و
 صرح بالانقياد والصلوة لان الخوارج خرجوا عليه حتى قتلوه فكان مظنة عدم الاجماع ثم استشهد عثمان بن
 وذلك لانه قهر البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار مساكنهم اراء واختلط بالصحابة اقوام من احداث المسلمين من
 العرب والعجم فحدثت الاهواء المختلفة وكان جليما رجيلا لا يغفل للناس فاختل نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون
 من عماله ثم بدل لهم ان حاصروا داره وكانت معظم عساكر المسلمين يومئذ الى الشور فارد على والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة
 من الصحابة ان يقاتلهم فنهاهم عثمان بن عفان وقال مالي ادعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من سل سيف على المسلمين فخرج
 على وهو يقول اللهم تعلم اني من المذنبين ودخل عليه مغيرة بن شعبه الصحابي بن عفان فقال اخبرني عن الشام فان بها اميرك معاوية بن
 ينصرك فقال لا افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن بن علي بن عفان فقال يا امير المؤمنين ائذن لنا حتى ندفع هذا
 القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامر فلاحاجة الى سفل الدماء وكان عثمان جمعا عظيما
 فاخذ والاسلحة يريدون القتال فقال من القسلاح فهو حر وقال رايته النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان ان قاتلتهم
 نصرت وان لم تقا تل الليلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائما وامر على بن الحسن بن الحنيفة
 ان يحفظ باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا عليه وهو يقرأ القرآن والحصح في حجره فذبحوه ظلمة بين عصر الجمعة
 ومغربها واخبر على بن ذلك فجاء ولطم الحسن والحسين رضي الله عنهما فقالا حفظنا باب داره وما لنا من علم بما داراها وبالحمل صبر عثمان
 على الشهادة ونهى الصحابة عن القتال فهم معذرون في ترك القتال وكان مدة المصاراثنين وعشرين يوما هذا المخلص وايات
 الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر ههنا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين هم الذين ارتحلوا من اوطانهم
 الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سمرقند فاجتمع اهل الوطن والانصار هم اهل المدينة نصرنا النبي صلى الله عليه وسلم
 باموالهم ونفوسهم على علي والتسليم منه قبول الخلافة يريد انه كان كارهها وهكذا كانت الصحابة في زاهد من الدنيا وقار
 انه قال الان رجعت الحق الى اهلها فموضوع وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واوكلهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم ان
 خلافة علي لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة في خالفوا وحاربوا واجيب بوجوه احدها وهو الحق ان صحة الخلافة غير محتاجة
 الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي الواحد منهم وقد باع عليا الوفاء المهاجرين والانصار ثانيا فان
 اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد الذين ليس فيهم فسق وبدعة فلا يكون البغاة من اهل هذه كلمة تشبه كلمات الرافض فان
 المذهب عندنا ان اصحاب الجمل والصفين عدل لانهم اصابوا مقتلهن وامام مقتلهن لهم ثالثا ما ذكره الشارح بقوله وما وقع من

المخالفات والمخاريات من عائشة في طلحة والزبير ثم معاوية رضي الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافة بل كان المحاربون يعلمون خلافته بل عن
 خطافي الاجتهاد من معاوية بن خنيس بالذكر ان حربه اشهر من حرب الباقيين والخطا هو الاستحجال في طلب قصاص عثمان وعما ان التآخير
 يوجب جرأة العوام على الاكابر وكثيرا ما يغوت المطالب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة في
 طلبها من علي ان يقتص من قتل عثمان وكان القتلة ممن بايع عليا في اتباعه كان اشدهم طلبا لذلك عائشة في توقف علي في ان يستقر امر
 للخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرة الف والجمع بين الرايتين انهم ازدادوا شيئا فشيئا فخطت عائشة
 ونحجت الى بصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من البغاة فتبعها جمع من الصحابة في تكريمها لها وخرج علي خلفها يطلب منها الرجوع
 فابت حتى بلغت البصرة ففشا النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما ومقرجل عائشة في وقتل حولها قوم
 كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان الظفر لعلي فامر محمد بن ابي بكر ان يذهب بعائشة
 الى المدينة ثم جمع معاوية في العساكر وكان من اقارب عثمان فوقع الحرب بصفين بكموتين وتشديد الفداء وهو موضع على شط الفراء ويسمى
 حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحرب على مذهب فذهب الهشامية من المعتزلة ان
 الكل كذب ونعم المذهب هذا لا توارا لا جارا وذهب الغزية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن
 عطاء لو شهد الجميع على باقة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران ذهب الرافض الى ان من قاتل عليا فيهم
 كافر قال اهل السنة كان الحق مع علي وان من حارب غطى في الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجزئ الطعن في
 احد منهم للاحاديث المشهورة في مدح الصحابة في النهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية في هو ابو عبد الرحمن بن
 ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فتح مكة وقال بعضهم اسلم قبل ذلك لكن اسلمه خوفا من ابيه وكانت
 اخته ام حبيبة في زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب ثمانية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديدا المعرفة بقوانين السلطنة ولا
 عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام واقرة عثمان ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما للخلافة اليه فوالشام اربعين
 سنة نيابة واستقل الاموات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة وكان عند كرام النبي صلى الله عليه وسلم وشعرة وظفرة فقال
 كفوني في ثرائي واجعلوا شعرة وظفرة في مقلتي ومناخري وفي وخلقوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه وما وقع من الاختلاف بين
 الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اخلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نص على ابي امام بعدة على رضي الله عنه وهو افتراء عندنا وذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابي بكر رضي الله عنه و
 عن محمد بن الزبير قال قلت للحسن البصري اشفييني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر قال
 او ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه ثمانية ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن علي قيل لم يستخلف
 فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف من اهل الحاكم وصحبه والجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في
 حقيقة خلافة ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل الناس على بيعته كما جعلهم ابو بكر رضي الله عنه فاعتمد المتبعون الاول ونظر النفاة الى

الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ادلة صحيحة كافية على صحة خلافة وائراد الاموية من الطرفين من كور في المطولات
 كالمواقف والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالمولفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم
 بعد هاهنا ملك بالضم والكون بادشاهي واما سره بالكسر امير شون والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو
 السلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة ثلثون سنة ثم تصوير اي الخلافة ملكا بالضم
 عصوصا العن كزبدن والعضوض نعت منه اي تصوير الخلافة سلطنة ظالمة فشبها الظالم بالسابع ووصف الملك بوصف ماله مجازا والولد
 شاه احمد التومندي وابن اورد و ابن جبان وصح عن سفينة رفوع الخلافة ثلثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى
 ثلثون سنة ثم تكون ملكا عصوصا وقد استشهد على رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اي نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا
 تقر يب والتحقق ان كان بعد علي ثمانون سنة او ثمانين سنة وهي مدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند
 تسليم الحسن للخلافة الى معاوية وذكر بعضهم ان خلافة ابي بكر ثمانون سنة وثلثة اشهر وعمره عشرين سنة وستة اشهر وعثمان اثنا عشر سنة
 الائمة ايام وعلى اربع سنين وتسعة اشهر وكان سبب شهادته انه اجتمع ثلثة من الخوارج وقالوا هاجت الفتن من علي ومعاوية فمروا
 عمر بن العاص فقتلهم فاختار عبد الرحمن بن عليم عليا فاختار برك بن عبد الله معاوية فاختار عمرو بن بكر عمر بن القاص وتواعدوا
 ليلة واحدة فاصاب عبد الرحمن عليا وهو خارج الى صلوة الفجر فقتله اصاب برك بن عبد الله معاوية فقتله بالسيف على عجرة فاخذوا
 فخلع معاوية فلما كان جليما صبوا وانقطع انزاله ونسله ولم يصب عمر بن بكر عمر بن العاص لانه كان منضما لم يخرج الى الصلوة واستخلف
 غيره فقتل خليفة معاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل ملوكا وامراء لانهم بعد ثلثين وهذا اي انتهاء الخلافة على ثلثين سنة مشكل لان
 اهل الحل والعقد اي المجتهدين والهل كشاردن والعقد بستن والمجتهد صاحب التفسير والمنع ومن فسراهل للحل والعقد باهل مكة ومنه
 فلم يصب قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية هم سبعة وثلثون من نسل عبد الله بن عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وبعض المراتبة
 وهم عشرة من نسل مران بن الحكم بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف كانوا يصلون مع هؤلاء
 للجمع والاعياد ويتولون باذنهم القضاء ويعززون في ركابهم ويحرمون الخروج عليهم ويعقدونهم خلفاء مع انهم بعد ثلثين سنة كعمر بن عبد
 العزيز مثالا ابن مران بن الحكم وهو خامس الخلفاء الراشدين صاحب الحديث والاجتهاد والتقوى والعدل والكرامات والمناقب الرفيعة
 توفي يوم الجمعة في اواخر رجب سنة احدى مائة ولا يخفى ان الاخلاق العباسية وتقييد المراتبة ببعض مبني على شهارة العباسية في
 الالة بلقب الخلافة والافعالهم كمال المراتبة من صلاح بعض ونسأد بعض وكذا حال اهل الحل والعقد في اتباع الفريقين على
 السواء وتفصيل الخلفاء والملوك ان اولهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم الحسن الى ثلثين سنة ثم معاوية
 نحو عشرين سنة ثم يزيد ثلث سنين ونصف ثم ابنه معاوية اربعين يوما وكان رجلا صالحا ولكن عزل نفسه ومات ثم مران بن الحكم تسعة
 اشهر ثم ابنه عبد الملك احد وعشرين سنة ثم ابنه وليد نحو عشرين سنة ثم اخوه سليمان بن عبد الملك نحو ثلث سنين ثم عمر بن عبد العزيز
 مستتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد

ابن الوليد خمسة أشهر ثم إبراهيم بن الوليد أربعة أشهر ثم مرة أن بن محمد بن مران بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولته المروانية ثم قام
العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس أربع سنين ثم أخوه المنصور اثنين وعشرين سنة ثم
محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشرين سنة وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي مائة سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين سنة ثم ابنه الأمين
ثم أخوه المأمون الفيلسفي عشرين سنة ثم أخوه المعتصم بالله تسعاً ثم ابنه هارون الواثق بالله ستاً ثم أخوه جعفر المتوكل على الله أربعة عشر سنة
ثم محمد المنتصر بالله ستة أشهر ثم أحمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله أربعاً ثم محمد المهتدي بالله سنة واحدة ثم أحمد المعتز
على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم أحمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المتكفي بالله ست سنين ثم أخوه جعفر المعتضد بالله أربعاً و
عشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفاً ثم أحمد الرضا بالله ست سنين ثم إبراهيم المتقي بالله ثلاثاً ثم عبد الله المستكفي بالله سنة وأربعة
أشهر ثم المطيع بالله أحد وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله أحد وأربعين ثم القائم بالله نحو خمس وأربعين ثم
المقتدي بالله نحو عشرين ثم المستظهر بالله ثمان وعشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو ستة ثم المستضي بالله
ثماناً وثلاثين ثم المستنجد بالله عشراً ثم المستضي بالله أربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعاً وأربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر
ثم ابنه المستنصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستنصر بالله نحو ثلثة عشر فخرج التاروهم كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين
ذكرهم وانا ثم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى تمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل

والسادس الاول حسن بن علي وتام قصص هؤلاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها
شي من مخالفة الحق وميل عن متابعة ابي اعتراضه عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد كمال التقوى وقيل
معناه مخالفة الناس للخليفة وميلهم عن متابعة واوثر عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعد هاتئ تكون وقد لا
تكون وما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم
من قریش ثم اراه احمد وسلم ان قلت هذا قدح عظيم ومعاوية لا نه اول من كان ملكاً بعد ثلثين واهل السنة لا يجوزون قدحاً قلت
لاهل الخير مراتب بعضها فوق بعض وكل مرتبة منها يكون محل قدح بالنسبة الى التي فوقها وكان الامام الغزالي بعد ما اخذ في التصوف
يتأسف على ما مضى من عمره والتصنيف حتى الفقه ولذا قيل حسنت الاراسيات المقربين وفسر بعض الكبراء قوله عليه الصلوة والسلام
اني لا استغفر الله في اليوم اكثر من سبعين مرة بانه كان في الترقى وكلما كان يترقى الى مرتبة استغفر عن المرتبة التي قبلها واذا تقرر ذلك
فنقول كان للخلفاء الراشدون لم يتوسعوا في المباحات وكان سيرتهم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في الصبر على ضيق العيش والجهد في الانصاف
والانقار عن مقتضيات الطباع البشرية واما معاوية فهو وان لم يرتكب منكراً لكنه توسع في المباحات ولم يكن في درجة الخلفاء الراشدین
فاداء حقوق الخلافة لكن عدم المساواة بهم لا يوجب قدحاً فيه وما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام اول من يتلم سنتي رجل من
بنی امیة يقال له يزيد كما في الصواعق ثم لا جماع على ان نصب الامام واجب اراد اجماع اهل السنة والشيعة والمعتزلة لا اهل السنة
فقط يدل قوله انما الخلاف ولا الفرق كلها لان الخوارج لا يوجبونهم في ذلك على ثلث فرق الفرق الاولى من لم يوجب مطلقاً مستنداً

بوجه احدها ان فيه الفتن وسفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لا كل بعض الناس
 بعضا ثانياها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به اجيب بان شيوع سياسته كاف وثالثها ان اهل البوادي والجمال
 ينتظم امرهم بلا امام واجيب بالمنع بل هم كلاب وذباب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان الامامة
 شرطها قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشرط ورفع فقد لا وجوب فلا ترك
 "واجب الا حسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر الفرقة الثانية قالت نصب واجب عند سكون الفتن لا عند
 هيجانها العصر اجتماع الناس على الامام في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبايع شر ترغب فيمن يكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت
 الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام بلا امام محال عادي ولو سلم فيجب نصب مخافة ان يقع الفتن
 فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاحتجوا بان نصب لطف بالامة
 والالطف واجب على الله سبحانه لان تركه يخل واجيب اولاه بان لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه وثانيا بان اللطف هو الامام الظاهر فان الخفي
 خال من فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبهكم من ان الامام هو المهدي الخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل
 السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة والزيدية مستدلين بان الامام لطف يحل الامة على الخير ويخرجهم عن الشر وكل ما
 كان كذلك فهو واجب على الله تعالى ودفع بانه لو وجب على الله تعالى لم يخل الزمان عن الامامة واللازم باطل وايضا قد ثبت ان لا يجب على الله
 تعالى شيء والمذهب اى مذهب اهل السنة على ان اللام للعهد او على ان ما سواه ليس بمذهب انه يجب على الخلق سماعا وقد ذكره الشارح
 عليه ثلثة ادلة فقال لقوله عليه الصلوة والسلام من مات من بعدى لم يعرف امامه زمانه سواء كان في زمانه امام ولم يعرفه او لم يكن في زمانه امام اصلا
 فقد مات ميتة جاهلية بالاضافة والليقة بالكسر مصدر للنجس والجاهلية هي الحالة التي كان الناس عليها قبل الاسلام اى مات مثل موت
 اهل الجاهلية وفيه تشديد عظيم ويجب ان يخص بمن يمكنه النصب والبيعة ويتساهل فيه والحديث في صحيح مسلم عن ابن عمر قال قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات بغير امام مات ميتة جاهلية وفي رواية المسلم ايفر مرفوعا من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة
 جاهلية ولان الامة قد جعلوا هم المهمات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم نصب الامام مخافة ان يتفرق اجتماع المسلمين يخل نظام الدين
 حتى قد مر على الدفن وكذا بعد موت كل امام من الخلفاء الراشدين ومن بعدهم وهذا اجماع على كون النصب من المهمات ولان كثيرا
 من الواجبات الشرعية يتوقف عليه على نصب الامام وقد تقرر في اصول الفقه ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما اشار اليه
 الى التوقف بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقيمهم بتنفيذ احكامهم المشترعة على اجرائها والباء للتعدية وانافة حد وديهم
 اى ما فرض على فاقم من حد الزنا والخمر والقذف وسد ثغورهم السد المنع والثغور بالضم جمع ثغراى اطراف دار الاسلام الملاصقة
 بدار الحرب اراد بهما حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطاؤك المسافر ما يحتاج اليه منه تجهيز البنات
 عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكاة النصاب والعشر الخارج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقهر المتغلبية اى الغالبين بلا
 حق من الظلمة والغاصبين والمتكصصة اى السارقين المبالين في السرقة وقطاع الطريقين بالضم والتشديد اى من يرصد الطريق

للنهب ولا قامة للجمعة والاعتياد وهي من اعظم شعار الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق
ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايف قلت قد لا يتحققا منه كما في الحدود والقصاص فلا بد فيه من الامام او نائبه وايضا الطهارة وجوبه
على التمر فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار بجمع صغير والصغار بجمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اي ليس لهم من الاقارب
من يدبر امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقسمة الغنائم وذلك لان الطمع لا ينقطع الا عن من له قهر ونهي
ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامم وقد اطلب المصالح بالانساب المختصرت فيها على الاهتمام بنصب الامام وارشاد الامة الى ما
يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكه اي سياسة وغلبة في كل ناحية طرف من الارض بان يكون في بخارا امام وفي سمرقند
امام اخرون اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لا نه اي الاكتفاء بذي الامارات ومناصب
مفضية الا قضاء راسيدين الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا من الحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان
نصب من يملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اعجب منه حتى رايت في المواقف انه لا يجوز العقد لامامين في ارض متضاربة الا
واما في ارض واسعة بحيث لا يسمع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واطن ان الجواز ارحم فان قيل فكيف امر بمحول بذي
شوكه له الرياسة العامة اما ما كان اي موصوفا بصفات الامامة كالقرشي العاقل السائس او غير امام كالاخير الذي ليس بقرشي فان
النظام الامم يحصل بذلك كما في هذا الاثر الكجج ترك بالفهم وهم قوم عظيم في الاقليم التالي من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح
عليه السلام وكانوا من اشد الكفار عدوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى بما وراء
النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام وهو من نسل الترك ملوك ما وراء النهر و
قوم چغتاي الذين ملكوا الهند قطعوا عنها الكفر مراد الشارح الاثر الك المسلمون قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كدفع قطاع الطريق
والسارقين والمتغلبين لكن يحتل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشروط الامامة لم ينفذ الاحكام الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا
بها وهو المقصود الام والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة تتنوع يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين غالبا عن
الامام فيعصى الامم لتركهم الواجب ويكون مبيتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامم لا تجتمع على الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال
لا ورد له بعد ما قرر من قبل ان المراد بالخلافة الكاملة ولكن اوردته ليدكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد بالخلافة الكاملة
واما بالخلافة المطلقة فلا حد لها ولو سلم قلل دور الخلافة اي زمانها فينقضي بثلاثين دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم وهذا بان
يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء الراشدين ام لا وهذا ما يساءل اللغة فان الامام كل من يقتدى به
سواء كان على طريقة محدودة او مومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة هيدن الى الناس الخليفة من يكون نائب الخلف النبي فلا بد ان يمشي خلفه
على طريقه لكن هذا الاصطلاح اي كونه الامامة اعم من الخلافة مما لم نجد للقوم من اهل السنة او من المتكلمين كلام بل من الشيعة من يعكس
هذا الاصطلاح ويزعم ان الخليفة اعم فان الخليفة عندهم السلطان عاذا لا كان او ظاهرا ولا اماما احد الائمة الاثنى عشر ولهذا يقولون بخلافة
الائمة الثلاثة فيعبرون عنهم بالخليفة الاول والثاني والثالث والعجب مما كتب بعض الفضلاء على لهوامش يقولون اي لا يعتقدون

دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل اذ ليس بعدهم خلافة كاملة لا تقضاء ثلثين سنة ولا ناقصة اذ لم يوجد بعدهم قرشي يكون له الرئاسة العامة على بلاد الاسلام ونصب غير القرشي لا يجوز فيلزم ان تعصى الامم كلها بترك نصب الامام واجيب بانهم لم يتكوه عن اختيار بل عن اضطرار والوعيد على الترك الاختياري فلا اشكال وقد يجاب بان المراد بالامام في الحديث هو النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا لا يرجع بلفظ المجهول اليه في المهمات فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا تخفيا عن اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء عطف على الاعداء ومن بيانية والاستيلاء الغلبة ولا منتظر اخر وجه نعت مخفيا اسم مفعول وخروجه مفعول لم يذكر فاعله وقد يزعم انه اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد اي اصوله واخلال نظام اهل الظلم والعناد لاخلال بالحكماء المهمة الزوال والمقصود الشيعة حيث قالوا امام هذا الزمان هو محمد المهدي وهو مخفي لفساد الزمان والى تفصيله اشار بقوله لا يحكم زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم فان الشيعة اقسام منهم الزممية قالوا الخليفة بعد علي بن ابي طالب بن محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسية ومنهم الجارية رية قالوا الامامة بعد الحسن الحسين رضي الله عنهما شوري في اولادها فكل من خرج بالسيف منهم فهو امام ومنهم المنصوية ساقوا الامامة الى الامام محمد الباقر ثم الى رئيسهم الى منصوبه العجلي الذي يذكره الشارح مذهب الامامية خاصة ان الامام الحق مفعول نعت او بدل عن ما زعمت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضي الله عنه لا يخص مناقبه واولاده خمس وثلثون والذكو منهم تسعة عشر واهل لعقب من ابناة خمس الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وابوالقاسم عمر ابو الفضل عباس واولاده من فاطمة رضي الله عنها الحسنان زينب ام كلثوم رضي الله عنهم ثم ابنه الحسن ابو محمد الزاهد الجواد الحليم صاحب الوفاء والجمعة مشي من مدينة المكة عشرين حجة والنجاة معه خرج من ماله مرتين اتقوا نصفه لثلاث مرات ومن اعظم مناقبه تسليم الخلافة لحفظ الدين ما دام مع ما كان معه من عساكر كالجبال في الصواعق سميت زوجة جعدة بنت قيس بامر يزيد بن معاوية ومن نسب لك المعاوية رضي الله عنه فقد اخطأ مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع واربعون سنة فمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة ببقية العمر ودون بالبيعة وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله عنهم وكان الحسن المثنى خمس بنين عبد الله واهريم والحسن المثلث وجعفر داود رضي الله عنهم وزعمت الشيعة ان الحسن رضي الله عنه بن علي رضي الله عنه لا عقب له وان الحاج اسما صلح وهذا كذب مخض ثم اخوة الحسين ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسوت السماء يومئذ وامطرت دما وابتل الذين حاربوه باصناف من البلاء والموت القبيح وكان متولى الحرب عبيد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ومباشر القتل شهر سنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين ارادوا الانتقام منهم فباعوا المختارين ابى عبيد فملكوا الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على شط الفرات يوم عاشوراء فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفت تحت جلده وانفق في جمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمر اقرع القتل وكذلك اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر

بعد ذلك بانه صاحب الرضى فخار به مصعب بن زبير بن العوام قتلته وكان للحسين اربعة ابناء على الاكبر وعلى الاكبر عبد الله المستشهد
بكربلاء وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو على الاصغر التابعى المدنى صاحب الحديث الكثير والزهد الراسخ يكنى ابا محمد ابا
الحسن ابا بكر ويلقب زين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه اذ اتوا صافر لونه وارتعش اعضاه فسل فقال
الا تدرون من اقرب بين يديه وكان يصلى في اليوم والليلة الف ركعة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع رأسه ثم سئل
عن فقال اشغلني نار الآخرة وعن جابر قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فقام يا جابر بولد له ولد اسمي اذ كان
يوم القيمة نادى منادى ليتم سيد العارفين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمي محمد فاذا ركنه يا جابر فاقرأه من السلام ثم اراه ابن المدينى
امه شهر بانوبنت يزدجرد بن شهر يار بن شيرويه بن پرويز بن هرم بن نوشيروان المشهور بالعدل جاءت في السبى حين فتحت الصحابة
فارس وكانت ولادته لستين بقينا من خلافة علي وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم اكر بلاء نحو اثنين وعشرين
سنة ولم يقابل لانه كان مريضا وتوفي سنة اربع وتسعين وقيل سنتين وتسعين ويحكى ان الوليد بن عبد الملك احد الملوك المروانية سمع
ودفن بالبقيع في قبر عمه الحسن وهكذا يفعل بالبقيع لشرف المقام وضيقه وخلف احد عشر ابنا وتسع بنات وقيل اربعاً ثم ابنه محمد الباقر
هو ابو جعفر المدنى التابعى الفقيه العارف بالله لقب باقر لانه بقر العلم اشفق يعرف خباياه اولا انه تبقر في العلم اى توسع بلفه جابر سلام النبي
صلى الله عليه وسلم مات سنة اربع عشرة ومائة وقيل ثمانى عشرة وكان عمره ثمانى وخمسين سنة كما في تاريخ الجعاري ودفن في قبر الحسن بن علي بن
خلف ست بنين ثلث بنات ثم ابنه جعفر الصادق هو ابو عبد الله المدنى العلامة الصوفى الفقيه المحدث المجاهد في صدق المقال وامه
ام فروة بنت القاسم الفقيه بن محمد بن ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولد سنة ثمانين بالمدينة وتوفي بالمدينة سنة ثمان اربعين ومائة ودفن
في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومناذاته من حزنه ارفقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم
الخزاساني ان يختار الخلافة فلم يفعل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم واما الحسن فيلقب بالعباسي
وبالكاظم كلفه النبط وكان ليحج سجد بعد الطلوع الى الاستواء وكان يبلغه من رجل انه يقو ذيه بلسانه فيبعث اليه الف دينار كان يسكن المدينة
حق طلبه بعض الملوك العباسية الى بغداد فمات هناك يوم الجمعة خمس ماضين من رجب سنة ثلث وثلثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
في الفصول كان له سبعة وثلاثون ولدا ما بين ذكر وانثى ودفن بالمدينة السلام التي هي البغداد الغربي على الساحل الغربي من دجلة واولاده تسع
وخمس وعقب من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علي الرضا هو الحسن بن علي الملقب بالرضا لانه رضى به الموافق والمخالف ولد بالمدينة يوم الخميس الحادى
عشر من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك وهذا يارض طوس دفن في تبة هارون الرشيد وقد عرف لخليفة عامون الباسا
قد كره وعظم وطلبه الى خراسان وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه زوجة احد بناته ولكنه لم يباشر الخلافة ويقم سمع عامون بعد ذلك ولم يصلم
من كلامه لمحتا كفلان من الثواب ولمسنا ضعفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني الملقب بالجواد والتقى ولا عقب للرضا لانه
توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة ودفن ببغداد عند جد الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي التقي هو ابو الحسن الملقب
بالنقى بالنون والقاف اى الطاهر ويلقب بالهادى والزكى ايم ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة و

توفي يوم الاثنين لثلاث ليال بقيت من جمادى الآخرة سنة اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكرو ويلقب بالعسكري وعسكرو بلدة بنا الخليفة المنصور
 بالله العباسي وكان الخلفاء يسكنون بغداد ومضاف بغداد بعسكرة واستغاث اهلها من غلمانها وكانوا ثمانمائة الف فانتقل الى ارض اهواز و
 بناها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكرة واسمها الاصل سرمن اي من راها صار مسررا ثم سميت سامرا ابتداء من الراء ثم
 مسفرة للتخفيف ثم ابنه الحسن العسكري يكنى ابا الحسن ويلقب بالعسكري الثاني تولد يوم الجمعة سادس ربيع الاول سنة احدى وثلاثين و
 مائتين ثم ابنه محمد القاسم الصحيح محمد ابو القاسم كما ذكره غير واحد ويحتمل ان يكون تصحيف القاسم بالهمزة فانه من القاب المهدي لانه يقوم
 بالخلافة ولعل السارح خلط بين اللقب والكنية وفي الجمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكنية بحيث بل قد ذكر النهي عن التكني بكنية ايضاً و
 تفصيله ان الاحاديث في هذا الباب على قسمين الاول سمو باسمي ولا تكنوا بكنيتي رواه البخاري ومسلم وبما اخذ الشافعي الثاني من يسمي باسمي
 فلا يتكنى بكنيتي ومن تكني بكنيتي فلا يسمي باسمي رواه الترمذي وهو قول الامام محمد بن الحنفى الثالث جازت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم
 قالت اني ولدت غلاما سميت محمداً وكنيته ابا القاسم فذكر لسانك تكوذلك قال الذي احل اسمي حرم كنيته او الذي حرم كنيته احل اسمي رواه ابو داود
 وبما اخذ مالك وقال هو ناسخ للنهي الرابع قال فقال علي رضي الله عنه يا رسول الله ان ولدي من بعدك ولد اسميه باسمك وكنيته بكنيتك
 قال نعم قال علي رضي الله عنه وكانت رخصة في رواه الترمذي مصححاً وكذا كني علي ابنه محمد بن الحنفية ابا القاسم واخذ بعضهم من هذا
 الحديث ان النهي خاص بزمانه صلى الله عليه وسلم لم يرفع للاشتباه في الذل والذكر وبعضهم ان الرخصة خاصة لعلي رضي الله عنه في اولاده
 ويدل عليه ما رواه ابن عسكرا ان طلحة قال لعلي جمعت بين الاسم والكنية وقد نهى عنه فدعا علي جماعة من الصحابة فشهدوا بان النبي صلى
 الله عليه وسلم رخصه لعلي وحرمه على من سواه انتهى ولعل تكنية المهدي من هذا القبيل المنتظر بلفظ المفعول المهدي وكان ولايته
 وقد اختفى في السراب هو البيت الحنفي في جوف الارض وكان الخلفاء سنة ست ومائتين وقيل سنة خمس في بلدة سرمن راي الشيعة
 الى يومنا يجتمعون على باب هذا السراب وينادونه ويحملون الى هذا السراب نفائس اموالهم خوفاً من اعدائهم وهم الخلفاء العباسية
 فانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين حسداً وخوفاً من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملا الدنيا قسماً وعدلاً
 كما ملئت قبل خروجه جحاً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا يجاوز مائة و
 عشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام بكسر الخاء وسكون الضاد او بفتح الخاء وكسر
 الضاد اختلف في اسمه ونسب فقيل بليان ملكان وقيل ولد ادم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد قريش
 وهو قول شاذ والصحيح انه نبي معمر محبوب عن الابصار يبقى الى احوال نيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين قال صدق
 الدين القوني الصوفي وجوده في عالم المثال وليس له هؤلاء حجة قوية اما حديث لو كان الخضر حيا لزارني فليس يصحح كما قال البخاري
 والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصالحين من ملاقاته قال الشيخ العارف علاؤ الدلالة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويلا وي نفساً يتجدد
 اعضاءه في كل مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والثياب عالم بالكمياء ويتزوج ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد و
 يدخل الاسواق ويشتري سباً في سوق منا واكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن ويلحق في السماع رقص وجداً رباباً يغلو بايومها و

ليلة ويواظب على توبه يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بعرفتك ابدل انتي ملخصا وذكرنا في مرام الكلام البسط منه وغيرهما
 كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح مذهبهم بقوله وانت نجيب يا زناختفاء الامام وعدم
 سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاتامة الحد ودفع الكفار الظالمين وان خوفه من الاعلاء لا يوجب الاختفاء
 بحيث لا يوجد منه الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواص لا على العوام
 كما في حق ابياته من الحسين الشهيد اى العسكرى الذى كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهمه كلمة
 على ولا يدعوا الامامة ان قلت كان للملوك العباسية يوفونهم مخافة ان يدعوا الامامة فلعله اختفى لئلا لك قلت قد انقرضت
 العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء وايضا دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اهل و قد صرح النجاشي عن
 سبب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وهى اية البخاري ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النجاشي
 قال بعضهم كانوا ينسبون للحوادث الى الدهر يذمونه فنهى لا زناختفاء تعمر رسول الحوادث فعلى الاول يكون النهى خاصا بلفظ الدهر وعلى
 الثانى يعم الزمان ايضا والا حط ترك الكل واختلاف الالاء اى انكار هذا بالبيع او عدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اى غلبتهم
 احتياج الناس الى الامام اشد دفعا للفساد وانقيادهم له اسمهل فان الامام يكون عادلا دائما لا فوات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على
 فريدن لدفع الضحك الظالم وههنا اجابات شريفة الاول اختلف اهل السنة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب فاحد قها مذهب
 الامامية من انه المهدي الموعود ويدفع ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله الثاني ما قيل انه لا وجوه لان الحسن
 العسكرى لم يعقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاؤ الدلالة السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه
 محمد بن الحسن العسكرى وجلس مجلسه تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في كبدال ثم توفاه الله برحمة وريحان دفن
 بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقام عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان
 محمد بن الحسن الذي يليقه الامامية بالمهدي كما مات سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مخفى انتهى الرابع مذاهب بعض اهل
 السنة من المكاشفين من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشحراني قال مولانا المهدي ليلة نصف شعبان سنة خمس وخمسين
 ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام ههنا اخبرني الشيخ العارف الحسن العراقي وكان قد اجتمع به انتهى والفرق بين
 هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاء الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب
 ان اسم ابي ليس عبد الله فلعل في النقل سهو او يمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه
 اعلم البحث الثاني تواتر الاحاديث في حجب المهدي وافرها بعض العلماء بالتأليف وملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم
 وانه يملك الارض ويملوها بالعدل بعد ما ملئت بالحق وان يلاقى عيسى عليه السلام وبالحجة فالتصديق بخروج وجه واجب وما يزعم
 انه قد مضى وانه محمد بن عبد الله المنصور ثالث خلفاء العباسية او غير بن عبد العزيز الاموي او محمد بن المنفكية فكله يخالف للحديث
 وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستد لا بحديث لا مهدي الا عيسى بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف

في ان المهدي من اولاد الحسن والحسين والراحم هو الاول كما مر له ابن اود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسني و
 بطن حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا خلافة كخلافة النبي صلى الله عليه وآله
 ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقاتا مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى اكثرها وقد كنت اري ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة
 في اتمام الوقت حتى رأيت محمد الحائلي البخاري رفع حديثا في ذلك والعهد عليه ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
 بكنى هاشم واولاد علي في معنى يشترط ان يكون الامام قريشيا هكذا وقع في بعض النسخ بلفظ التصغير وباء النسبة وذكر بعض الكبراء
 ان هذه الكلمة نسبة في العرب وان يصح في النسبة قريش فيفتحين وفي بعضها بلفظ التصغير بلا نسبة من باب تسمية الرجل باسم
 القبيلة لقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش وجه الاستدلال ان الجمع المعروف باللام يبطل معنى الجمعية ويكون الاستغراق
 الافراد كما تقر في الاصول وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما مر له ابو بكر محققا على النصا حين ارادوا ان يكون الخلافة فيهم لاني قريش
 ولم ينكره احد بل علوا به نصا مجمعا عليه وههنا بحث وهو ان جعله خبرا واحدا من قلة تتبع الاحاديث كما هو عادة المتكلمين فانه حديث
 متواتر في الاخبار بعين صحابها كما في الصواعق ومن زعم انه اقل من نصاب المتواتر كذب التجارب والرجوع الى الوجدان عند سماع
 الاخبار اذ قلت لو سلم انه خبر واحد فلا يابس لا زمسألة الامامة من الفرع وقد تقر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لكن الشيعة
 يجعلونها من الاصول لا اعتقادية وكثير من المتكلمين لا يكتفي فيها بالخبر الواحد ولو سلم فالجحة لا قريش خير من القوية ولم يخالف فيه اى
 في اشراط القرشية الا الخواارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف او علويا بالكسراى من
 اولاد علي عن الزهراء او غيرهما رضي الله عنهم وهذا ان الشرطان لبعض الشيعة لما ثبت بالدلائل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي
 الله عنهم واوثقها الاجماع وقد ورد في بعض الآيات وكثير من الاحاديث ما يدل على صحة خلافتهم مع انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان
 وصليته كانوا من قريش فان قريشا اسم اولاد النضر كنانة وهو الملقب بقريش اولاد عبد المطلب لانه اجتمع يومئذ في ثوب فقالوا انقرش
 اى اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر اولادهم جار الى قومه فقالوا لانه قيل قريش اى شديد وقيل قريش بن يخلد بن
 غالب بن فهر كان قديمهم في سفر التجارة وكان الناس يقولون جار غير قريش وقيل سموا به لاجتماعهم في الحرم وقيل لانهم كانوا يجتمعون
 التجارات وقيل قريش دابة في البحر يخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشديد الطاء جد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عطف بيان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله كان حسن الوجه يري في وجهه نبي النبي صلى الله عليه وسلم وعاش ثمان عشرة
 سنة ورمى باسانيد ضعيفة ان النبي صلى الله عليه وسلم ولاد به فاحياه وامنته ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فامتابه واختار الامام الرازي
 انها ما تاملت ابراهيم عليه السلام والجمع ان الاحياء كرامة لها ايضا عاف ثوابها وقد الف الحافظ الحق جلال الدين السيوطي سائلا ستا
 في اثبات ايمانها واما جميع ابا النبي صلى الله عليه وسلم الى آدم وتبع محققو المتأخرين وعارضة علي بن سلطان القاري رسالت في اثبات
 كفرهما فرأى استاذة ابن حجر مكي في منامه ان القاري سقط من سقف فانكسر رجله فقبل هذا جزاءه انه والدي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فوقع كما راي ومن اراد كشف مشكلات هذه المسئلة فلينظر في رسائل السيوطي ابن عبد المطلب اسمه شبيب وسمى عبد المطلب لان

هاشم قال لآخيه المطلب بن عبد مناف ادرك عبدك بمدينة وكان قد ذهبت به امه الى اخواله بنى عبد النجار احد قبائل الانصار وقيل جاء به المطلب وهو في ثياب دنسة ثقيل لمن هو فقال عبدك واسمى ان يقول هو ابن اخي ثم احسن حاله قال ابن اخي هاشم وكان جوادا كريما حسن الوجه وعاش مائة واربعين سنة ابن هاشم اسمه عمرو ولقب هاشم الهشمي التريدي الناس في القبط بن عبد مناف بالفقر اسم صنم بن قصي بضم القاف وفخر الصاد وتشديد الياء تصغير قصي على فصيل من قصصا يقصوا ذا بعد من باب نصر واسمه زيد او جمع ولقب به لانه بعد من ثوبه الى بلد قضاة وهم قوم من العرب بن كلاب بجمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد وكان العرب كانوا يسمون بنحو كلب ذئب لرفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال لسمي الدماء بنيا باسم السباع لانه شئ او مصد بعض المكابدة وهو الخاصة والحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع بن مرة بضم الميم وتشديد الراء بن كعب كان صاحب ارشاد ويجمع قريشايهم للجمعة ويخطب ويخبرهم باسم النبي صلى الله عليه وسلم يأمهم باتباعه ويقول يا ليتني كنت مع حين يخالفه قومه بن لوى بضم اللام وفخر الواو وتشديد الياء تصغير اللات بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال الفاري المهرقي الاصح ان قريشا لقبه وان لم يكن من اولاده فليس بقريشي بل كبناني بن نصر قيل اسمه قيس لقب نصر بن المضارة وجهه احسن بركنانه بكسر الكاف بن خزيمه بضم الخاء وفخر الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمنا بن مدركة اسم فاعل سمي عمر ولقب مدركة لان اباة خرج في ابله ففترت من ارب فادركها عمر فسمي مدركة وطبختها اخوة عامر فسمي طابخة بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها موصولة منه الرعاء وكان يسمي في صلبه تلبيت صلى الله عليه وسلم بالحجر وهو اول من اهدى البدن المكعبة وكان يتكبر على اولاد اسمعيل الخرافهم عن دين الحق ويعظمهم حتى جرمهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا بن مضر على وزن عمر من مضر اذا ابيض او مضر اللبن اذا احمض وكلاهما من باب نصر وتشريف وعلم لقب به لبياض لونه لانه كان يحب اللبن الحامض هو بالفارسية دوزخ وعن ابن عباس انه كان مسلما على مله ابراهيم ويقال انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال وايدة وايدة وكان حسن الصوت فطربت الابل فصارت ذلك اصل الخداء في العرب ابن زرار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من الزر وهو القليل لانه لما ولد اي ابنه في وجهه ثلث افاطم طعاما كثيرا وقال هذا كله نرس اي قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير من معد بفخر الميم والعين تشديد الدال يروي ان بخت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلاد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارمياة احد الانبياء لبني اسرائيل ان انت معد او احملة الى الشام وتول امره فانه يخرج من ولد خاتم الانبياء بن عدنان بفخر العين يسمى ابا العرب واليه ينتهي النسب ومن جاوزة حق انتهى الى ادم فقد اخطأ عند المحققين وقال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انساب الى عدنان ولم يتجاوزة وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اي اولاد عباس ثم النبي صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم تصحيحا لخلافتهم فانهم كانوا خلفاء طويلا من بني هاشم لان العباس وابا طالب والد علي رضي الله عنه كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعه ابن عبد المطلب بن هاشم وابو بكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسم يرم فخر مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم ابواه ونشوه وبناته الا ابو بكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى ولا يشترط في الاما ان يكون مفضوفا

أي معصوما عن الذنوب خلافا للشيعة ومطلوبهم عز ذلك إبطال خلافة كل من عد الأئمة الاثني عشر زاعمين ان العصمة لا تعرف الا من جهة الشارع والشايع اخبر بعصمة الاثني عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجدوا خلفاء الثلاثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع الارث عن فاطمة رضي الله عنها مع ثبوتها بالكتاب ثانياً انه منع عنها قية ذلك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها على رضي الله عنه وجوابها انه عمل بما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ونحن معاشرون الانبياء لا نوث ما تركناه صدقة ولا يجوز للحكم بلا تمام نصاب الشهادة يقال ولنا لم يغير على رضي الله عنه هذا الحكم في خلافة ثالثها ان النبي صلى الله عليه وسلم ولي عمر رضي الله عنه الصدقة ثم عزله ثم ابو بكر رضي الله عنه نصب للخلافة واجيب باننا لنسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء الميعول ولعل العزل كان لامر آخر لا عدم الاهلية رابعها ان الثلاثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصب النبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته الشام وقال لعز الله من تخلف عنه وجعل الثلاثة فيهم الا علياً في اجيب بمنع صحته خامسها ان ابا بكر قطع يارسارق واحرق فجارة السلي بالنار هو يقول اناسلم والتعذيب بها كبير في اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلال والاحراق من الاجتهاد تهديدا وكان فجارة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في زوجة ولذلك تزوجها من ليلته فترك ابا بكر قصاصه حجة اجيب بان قتله لردته وشبهة العقد تسقط الحد على ان صحة هذا العقد من المجتهدين وقيل كانت مطلقة فمالك سابعها ان ابا بكر رضي الله عنه امر باحراق بيت علي رضي الله عنه وفيه فاطمة والحسان رضي الله عنهما لتأخره عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضي الله عنه منع للمسلمين من اهل البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجهدين في فعله وجدهم اغنياء وقال ابو حنيفة لا حظ لاهليهم من الحسن تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد ثبوتها بالقرآن والسنة قلنا صح عن علي وغيره من الصحابة انها منسوخة كما في الصحيحين عاشرها انه نهى عن متعة الحج قلنا اجتهاد الحادى عشر انه خرق كتاب فاطمة حين ندم ابا بكر رضي الله عنه على منع ذلك وكتب لها كتابا وادانه ضربها حتى اسقطت الولد ماتت قلنا بهتان عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنه ولي اقراره الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء الثالث عشر انه كان يوثق اقراره ببيت مال المسلمين قلنا كان الايثار من مال نفسه فان قوله مشهور الرابع عشر انه حرق الخمر لنفسه مع ان الماء والخيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان لانعام الصدقة وقد سبق اليه الشيطان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ايا ذل الفخاري في الرينة قلنا لا نسلم قصة ابن مسعود ولا احراق كان لاجتماع الصحابة على مصحف واحد لنفي الخلاف وعمار وابودر اغلظا عليه فادبهما والامام ذلك اذا رأى المصلحة ولذلك قتل علي في حروب الجمل وصفين من الصحابة جماعة غير السادس عشر انه اسقط القوم عن عبد الله بن جبر رضي الله عنهما حين قتل المهدي ان ملك الالهواز بعد ما اسلم قلنا انه ظن عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتل اجتهاديا فلا قصاص فهذا نبذة من الباب و بالجمل فاكبر ما ذكره من مثالب الصحابة في موضوع وما صير منها لمن لظلم الاجتهادى والمجتهدين ما جئ في خطائهم لا ما خوذ ولو سلم وقوع الذنب منهم فلا بأس ولا يشترط العصمة في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة رضي الله عنهم اجمعين لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمة يزيد ان امامة ابي بكر في صحبة قطع بالاجماع فلو

كانت العصمة شرطاً لكان عصمة معلومة قطعاً لكن لا قطعاً بها فالعصمة ليست بشرط ان قلت هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب
لاهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكر فقلت ليس مقصودهم مقصوداً اعلى ابطال خلافة فقط بل ابطال خلافة كل
من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية على كل من الطرفين فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر يدل على اشتراط العصمة
فلا يحتاج معقول وايضاً الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها من مثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم
دليل الاشتراط ان قلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم المدلول ولا لزوم نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث العقلية
واما في العمليات فليس الامر كذلك بعد استقراء الأدلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما يلفنا مع احتمال ان يكون فيها ما لم
يجمله الشرع او انقرض حاملة وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان تحقيق ماهية العصمة من المزالق وملخص انهم ذكر
للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله الذنب في العبد فعلى هذا يكون المعصوم من لا يخلق فيه ذنب وغير المعصوم من خلق
فيه الذنب فيكون مساوياً للذنب بالضرورة تانياً ملكة نفسانية تمنع عن المعاصي واصل هذا منقول عن الحكماء وذكر صاحب
المواقف وغيره ان التعريف الاول مبني على اصول الاشاعرة من استناد المحكمات كلها الى الحق سبحانه بلا واسطة ويدل عليه قوله
عليه الصلوة والسلام المعصوم من عصمة الله شرعاً البخاري والثاني مبني على اصول الفلاسفة من الاستناد الى الاسباب الاستعدادات
انتهى ملخص كلامهم وعندى ان التطبيق على اصول اهل السنة سهل بان يقال العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد
فتكون سبباً لعدم خلق الذنب فيه وبالحجة فعلى هذا التعريف لا يلزم ان يكون غير المعصوم مذنباً الجواز ان يكون الشخص
خالياً عن هذه الملكة ولكن لا يصد عنه الذنب بحض حفظ الحق سبحانه من غير سبب واذ عرفت هذا ظهر لك انه يجب على التعريف
الثاني ان يقر ابو بكر غير معصوم ولا يجب ذلك على التعريف الاول لا ذلك حكم عليه بكونه مذنباً وهذه كلمة سبب العباد بالله منها
بل يقال هو غير واجب العصمة او غير مقطوع العصمة كما قال الشارح لا يلزم اثبات الذنب وهكذا الحال حيث يجرى البحث بين
اهل السنة والشيعة في عصمة اهل البيت فاحفظ هذا الفرق ليحفظك عن الخيرة والخط من الخط في هذا الباب ما وقع لعلماء السنن من
المنازعات وتحرير المكاتبات في عبارة الصواعق حيث ذكر اعتراض الشيعة بان الزهراء رضي الله تعالى عنها ادعت فداك وشهد لها
اهل البيت وهم معصومون عن الكذب والخطا وجواب اهل السنة باننا لم نعصمة فتحيير بعض علماء السنن قال اي ذنب صد
عنهم حتى قيل بنفي العصمة عنهم وخفي على المتخير ان العصمة المنفية انما هي بالمعنى الثاني فلا يوجب نفيها صدور ذنب ايضاً من الخط
في هذا الباب ما ذكره بعض المحشين نظراً الى التعريف الاول ان ابا بكر رضي الله عنه مذنب لا هم صرحوا بانه غير معصوم وغير المعصوم
مذنب ويدل عليه احراق فجاءة بالنار وقطع يدا السارق والقضاء بلا علم ذنب انتهى قلت ظهر لك ان القائلين بانه غير
معصوم هم اصحاب التعريف بالملكة والقائلين بان غير المعصوم مذنب هم اصحاب التعريف بعدم الخلق فلا يتكرر الحد الاوسط و
بعبارة اخرى نقول ان اريد نفي العصمة بمعنى عدم الخلق فلا نسلم الصغرى بل نقول هو غير مقطوع العصمة كما اشار اليه الشارح و
ان اريد نفي العصمة بمعنى الملكة فلا نسلم الكبرى وليت شعري كيف تصدى امثال هؤلاء للتضييف وايضاً من الخط في هذا المقام ما قيل

انه كان على الشارح ان يقول مع عدم عصمة كما قال غيره لا ان يقول مع عدم القطع بعصمته ولكنه راعى الادب وفيه نظرا لشارح
 ذكر التعريف بعدم الخلق فلا يخفى منه نفي العصمة لئلا يلزم اثبات الذنب وتحقيق هذا المقام من خواص مولفائنا والله اعلم احتج المخالف
 وهم الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى لابراهيم قال اني جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهد الظلمين سال
 ابراهيم ان يكون من ذريته ائمة فقال لا ينال عهد الامامة الظلمين منهم وغير المعصوم ظالم لصد الذنب منه وهذا بناء على
 التعريف بعدم الخلق فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع اي منع قولهم غير المعصوم ظالم فان الظالم من ارتكب معصية منسقة للعدالة
 مع عدم التوبة والاصلاح اي تداركه بالعمل الصالح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان يرتكب صغيرة فقط او كبيرة ولكن يتوب
 عنها ويصلح العمل فيخرج عن العصمة ولا يدخل في حد الظلم وهذا الجواب مبنى على التعريف بعدم الخلق كما اختاره في هذا الكتاب اما اذا
 فسرنا العصمة بالملكية كما اختاره في شرح المقاصد فالجواب في غاية الوضوح وهو ان غير المعصوم لا يلزم ان يكون مرتكب الذنب لجواز ان
 لا يكون للشخص ملكة الاجتناب ومع هذا يكون محفوظا عن الذنب واعلم ان لهم في الجواب عن الآية وجوها اُخر احد ها ان المراد
 بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيا ان المراد بالظالم من يتعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثا ان المراد بالعهد
 عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه اُخر الاول ان الامام ينصب الى الامر بالنهي فلو عصى لوجب نصب امام
 اخر له يهبط ويتسلسل واجيب بان فائدة غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المع تانيها القياس على النبي لانه خليفة واجيب بالفرق
 العظيم ثالثا انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولى
 الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع وحقيقة العصمة اي ما هيته ان لا يخالف الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار
 الشارح في شرح المقاصد التعريف بالملكية وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين وزعم الفاضل الخياشي ان اهمية
 العصمة هي الملكية واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من جملة الخطب في هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه
 قول الشارح وحقيقة العصمة وهذا معنى قولهم هي اي العصمة لطف من الله تعالى يجعل اي العبد على فعل الخير ويمنعه عن الشر مع
 بقاء الاختيار تحقيقا للائبلاء علة لبقاء الاختيار هذا تكمل للتعريف ولا ابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على
 الذنب ينافي التكليف باجتنابه هذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المال ذكره تائيدا
 لبقاء القدرة ولهذا اي لا اشتراط بقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا تزيل المحنة اي الامتحان وهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض الشيعة
 انها اي العصمة خاصية في نفس الشخص اي روحه او في بدن يتنعم بسببها صدر الذنب عنه كيف ولو كان الذنب بمنعها لما صح تكليفه
 بترك الذنب ولما كان متبائا عليه اي كيف يصح هذا التعريف والحال ان كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب عند ان هذا الذنب
 الزامى على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف الثواب اذ لا يقهر من الله سبحانه
 شيء ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلا للشيعة وغرضهم ابطال خلافة من عدل ائمة الاثنى عشر زاعمين ان الافضلية لا تقم
 الا بالنص ولا نص في غيرهم واستدلوا على الاشتراط بازامامة المفضول تبيحة عقلا والقياس لا يصلح عز الله سبحانه وبان العلم لا يتخلف على

الصبيان من ليس اعلمهم عند ذلك سفها ودفعها ظاهرهم كلام الشارح لا المأوى والفضيلة بل المفضول الاقل علما وعلماء كانا طرف
بمصالح الامامة ومفاسدها واقدار على القيام بمواجبه لان اعظم مدار السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم الشرعي وكثرة
العبادة والمواجب جمع موجب بالفهم اى ما يوجب الخلافة من العدل وحفظ الثغور وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول اذ دفع للشر
وابعد من اثاره الفتنة تكونه فاشوكة عظيمة ولا تارة برايجتن وطنا اى لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين الستة مع
ان بعضهم وهو ثمان وعلى رضى الله تعالى عنها افضل من البعض وهذا الاحتياج تحقيقى ولم يقصد بالزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر
رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائر
هو نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الافراد وانما كان غير جائزا لما يلزم فذلك من امثال احكام متضادة على
تقدير تخالفها في امر بان يامر احد هما به وينهى الآخر عنه واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن يصح ان عمر رضى
الله عنه اراد ان يتشاوروا ويختاروا احداهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا ويشترط ان يكون من اهل الولاية اى التصرف
في الامور اى مسلما حرا ذكرا قالا بالفائز ذكر الدلائل على اللفظ والنشر اذ ما جعله الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا اقتباس من
القرآن والسبيل التصرف ومن ههنا قالوا يحرم على السلطان ان ينصب العمال من اهل الذمة والعبد مشغول بخدمة المولى والامام
يجب ان يكون فارغا لتدبير المصالح مستقيما في اعين الناس والامام ينبغي ان يكون معظما فيهم حتى لا يستنكفوا من اتباعه ان قلت
عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اسمعوا واطيعوا وان استعمل عليكم عبد حبشي رواه البخارى اجيب بانه مبالغة محمولة على
الفرض والتقدير والنساء ناقصات عقل ودين اقتباس من الحديث وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن معانة فقال ما حاصله ان شأنا
نصف شهادة الرجل فذلك من نقصان عقلها وتمكث اياما لا تقضى ولا تصوم فذلك من نقصان دينها وفي استدلال الشارح به
خفاء لا يخفى والاوضح الاستدلال بالحديث عن ابي بكرة الثقفي قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اهل فارس ملكوا عليهم
بنيت كسرى قال لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة رواه البخارى وايضا هي مأمومة بالسنن وترك للخروج الى مجامع الرجال وايضا قد اجمع الامة
على عدم نصبها حتى في الامامة الصغرى والصبرى والمجنون قاصر ان عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمل اى عامة الخلق واصل
الكتيب العظيم من الرمل قيل اراد بالمجنون المعتوه هو الذى في عقله بعض خلل فان المجنون الخالص لا يصلح اصلا فلا حاجة الى
نفية عند ان الاطلاق افضل لانه مدلول اللفظ والمجنون لا ينصب نفسه حتى يقر لا يصلح بل يجوز ان ينصب غيره من المجنوني محتجبان
ابن الملك فالمنفى غير مستدل سائسا اى مائلا للتصرف في امور المسلمين بقوة رايه ورويته بفهم الرواد وتشديد الياء الفكر القوي و
معونة تباسه في قلوب الناس وشوكة اى قرة القاهرة من العساكر والسيوف واصل الشوكة فايد رخت قاذرا بعلمه باحكام الشرع على
فصل الخصومات وشرط الجمل ان يكون بالغاد درجة الاجتهاد في الاحكام الاعتقادية والفرعية ولم يشترط بعضهم وهو الاشبه لعل من شرطه
كان في العصر الاول واهل الاجتهاد يومئذ كثير ومن تفاقه كان بعدهم والاجتهاد في يومنا اعر من الكبريت الاحمر وعلم الصالح ولا يخفى ان
الطلب رغبة المتابعة الصالحا فيكون الصلاح من اسباب القدوة وعدله وكفايته اى اصابته الراى في المعاملات وفي التهذيب هو شرط

عند الجمهور وشجاعة شرط الأكثر لأن الركن الأعظم في السلطة للحرب ولم يشترط بعضهم لأنه لا يلزم أن يباشر الإمام للحرب بنفسه بل يكفي نصب
الشجعان لها على تنفيذ الأحكام كحد الزنا والعرق والقتل على كل خيس وشريف وحفظ حدود دار الإسلام من الكفار هذا أقل
ما ينبغي والأقل لغزمية فخر دار الحرب وإنصاف المظلوم من الظالم إذا أخل بالعهود هذه الامور محل بالفرض من نصب الإمام ومن رأى في نفسه
الجزع عنها لم يجز أن ينصب نفسه وهما بحاث شريفة البحث الأول ملخص الكلام في شرط الإمامته عند المشاعرة أنها تسعة فمنها الحرية والذكورة
والعقل والبلوغ والعدل وهي بالاتفاق بين الفرق كلام ومنها القرشية ونفاها للخوارج ومنها الشجاعة والاجتهاد في المسائل التدبير المصيب و
هذه الثلاثة شرطها جمهور المشاعرة ونفاها بعضهم مستدلاً بأنها لا توجد مجتمعة في شخص إلا نادراً جداً وفي النابيين الموصوفين بها كفاية البحث
الثاني ذكر المحققون أنه إذا لم يوجد الإمام الموصوف بهذه الصفات جاز نصب من لم يوصف ببعضها بالضرورة وهل يجب قيل لا والمختار عند
الوجوب حفظ الشرع ودفع الضرر هل يجب طاعته كما يجب طاعة الإمام لم ارفيه كلاماً والظاهر الوجوب حفظ النظام والله اعلم البحث الثالث
شرط الشيعة شرطاً كثيراً منها الثابتة والعلوية والحسينية على اختلاف مذاهبهم وشرط غلاتهم ظهور المعجزة على يده والعلم بجميع المسائل واخرج
ابوجعفر القمي بسند الإمام علي بن موسى الرضا قال يكون الإمام اسخى الناس واشجع الناس واعلم الناس ويولد بنتونا ويرى من خلف كما يرى
من امامنا إذا تولد وقم على اختيارنا فاصق بالشهادتين ولا يحتمل وينا عينه ولا ينام قلبه ويكون عنده ذوالفقار ومصحف فاطمة رضي الله تعالى عنها
وصحيفة فيها اسماء متابعيه الى يوم القيمة ولا يرى له بول وفائط ولا يجاب له كل دعاء انتهى مختصراً وزعم الشيخ محمد الحافظي البخاري في فصل الخطأ
ان القمي هذا هو الذي روى له البخاري في كتاب الطب من صحيح وهذا هو عظيم من هذا الشرح بل هو شيعي كاذب يرى في باب الامامة منكرات و
هذا ما يجب حفظه البحث الرابع طرق ثبوت الامامة اربعة الطرق الاول نص الشارع وهذا باجماع من الفرق وهل وقع نص في ملتنا على خلافة
احد قال الشيعة لعل رضي الله عنه وقال بعض اهل السنة لا يكره رضي الله تعالى عنه وقال جمهورهم لم ينص على خلافة احد قلت وقد هم ليهدي
عليه عليه السلام الطريق الثاني نص الامام السابق وهذا باجماع اهل السنة الطريق الثالث بيعة اهل الحل والعقد باجماع اهل السنة والمعتزلة
وبعض الشيعة الزيدية يتخلوا قال اكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدها ان الامامة نياية الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانياً ان اهل الحل والعقد لا
يجوز لهم التصرف في الخلافة فكيف يجوز لهم نصب من يتصرف واجيب عنهما بان البيعة مظهر لكونه خليفة الرسول اي علاقة دالة على ان
الشارع نصب لا مثبت للخلافة ونقض الثاني بالشاهد اذ يجب اتباع قوله مع انه لا تصرف له في الشهود عليه ثالثها ان القضاء تصرف جزئي
ولا ينقد بالبيعة فكيف التصرف الكلي العظيم اجيب باننا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة فقيب خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند جرح الامام اما
عند فقد يعجز بل يجب اتمامه لاحكام الشرع رابعها ان البيعة تستلزم المفاصد والفتن لان اهل كل اقليم يبايعون اماماً فيقع النزاع اجيب بان
ضرر الترك اكثر خاصها ازعامة والعلم بجميع المسائل شرطوا اهل البيعة لا يعرفونها اجيب بانها ليس بشرط سادسها ان عدم الكفر شرط اجماعاً وهن
اربعون اجيب بان الظن كان في احكام الشرع ولذا انبى عن التمسس سابعها ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يهمل المسائل غير المهمة كاداب الخلق فكيف
يهمل هذا الامر العظيم وبعد تعيينه الخليفة لا اختياراً لاهل البيعة ثامناً قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وتزله الامامة بلا خلفاء نقص اجيب عنهما بان
تفويضه النصيب للامة كان في عدم الاهمال وفي الاحمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم بنية بقوله عليه الصلوة والسلام ما رآه المسلمون

حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا يجتمع امتي على الضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار الثاني واثري في اجماع الامة
 كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انما اجمع الامة على ان الامامة تصير بالبيعة ول هذا اجماع على ان حكم الله تعالى كذا لك الطريق
 الرابع ان يستوى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعة وباسر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا بالتفريق لا شاعرة
 والزيدية والجبالي وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا لكثر الشيعة القائلين بان لا امامة الا بالنص البحث الخامس لاجل
 في البيعة الى اجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لا يكره رضي الله عنهما وكذا لك عبد الرحمن بن
 عوف لعثمان رضي الله عنهما وجن الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوهما على الامامة بعد ذلك وقال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة
 الافراد بحضرة جم غفير من المسلمين حتى يشتهر البيعة وينقطع النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباعدة فقيه
 خلاف فقل يتركان واما ان كانا في ارض لا تنعما عزال المؤخر او وقعت البيعة معا ولم يعلم التقدم والتأخر بطلت البيعتان واستوفقت كذا
 في شرح المواثيق ولا ينبغي عزل الامام بالنفسى اى بالخروج عن طاعة الله تعالى وللجواز اى الظلم على عباده الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد
 ظهر الفسق وانتشر الخوارج من الائمة وكلاء الذين كانوا الائمة يستعملونهم كالحاج بن يوسف كان عامل عبد الملك بن مروان على العراق والحجاز بعد
 الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقومون للجمع والاعيان باذنههم او امر عليهم ان لا يتقاد كان اضطرابا قلنا ثبت لا نقياد سرا وعلائية
 وعن ياد العدوى التابعي قال كنت مع ابى بكر فخرجت منبران عامر وهو غيب عليه ثياب رفاق قلت انظر الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال
 ابو بكر اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اهان سلطانا الله في الارض اهان الله في السماء الترمذي وحسنه ولا يرون الخروج عليهم
 اى لا يعتقدون جوازه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قرة القلوب ومن عقود القلب التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقد ان
 الامامة في قرين الى يوم القيمة وان لا يخرج عن الائمة بالسيف ويصير على جوفهم كذا لك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله
 التستري اى الناس خير قال السلطان قيل كذا نرى انه شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين وباركهم فيغفر لهم جميع ذنوبه قال الخشب
 السرم المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقضون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال اذا كان صالحا
 فهو القطب الذي يدور عليه الدنيا وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان لم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله
 عليه وسلم يكون عليكم امر اريد يفسد وما يصلم الله بهم اكثر انهم يختصروا وعن عباس بن عثمان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من امير
 شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان قيد شيريات ميتة جاهلية رآه البخاري مسلم والاحاديث في لصير على جوفه ونزلت مخالفت كثيرة
 ولو احقر بما اشار له كان او وسقط الراوي بعض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطف على قوله لانه قد ظهر الفسق لا العصمة
 ليست بشرط ابتداء لان يجوز نصب غير المعصوم ببقاء اولى اى بقاء غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصبه ذلك لانه لا ضرورة في النصب اما
 عزله فيحتاج الى اضطراب وثبتة وفيه نظر لا العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعصومية الاجتناب فليست بشرط
 ابتداء ولا انتهاء لكن عد مطلق يستلزم وجود الفسق وههنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج علي يزيد مع ان
 صفوية رضي الله عنه نصبه وبايع الصحابة واوجب بان وجوب طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا

الجواب ليس على تافون الشرع لما سمعت من انفاذ الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الخلل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جازا وعند
في الجواب وجوه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافه بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانياها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير
صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم للخلافة الى معاوية في بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامير بعده شوري في المسلمين ان قلت فلم
خالفة معاوية في قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى
الصحابه في قلت ترى ان بيعتهم دفعت جبرا ولو سلم كانت متفرعة على التسليم فاذا قسدا اصل نسل الفرع ولذا صرح عن اهل المدينة انهم خلعوا
بيعة اي عزله وقد كان فيهم الصحابة وعظماء التابعين ان قلت صرح بنى عبدالله بن عمر بن الخطاب عن الخضر بن علي بن زيد وخلعه فعن نا قال
لما خلع اهل المدينة يزيد بن معاوية اجمع بن عمر بن حنيفة ولذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ينصب لكل غادر لواء يوم
القيامة وانا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله تعالى ورسوله واني لا اعلم غدا اعظم من ان يبايع الرجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له
القتال واني لا اعلم احدا منكم خلعه الا كانت الفصيل بيني وبينه رواه البخاري وسلم قلت حكم مجتهد لا يلزم مجتهد اخر قلت لعلي بن جابر الخرمي
يزيد من المجتهدين فواجه التشريع على قاتليه قلت لم يتقدم في ذلك مجتهد بل فعلوه بهوى نفوسهم وايضا هتكوا الحرمات من نصب
الحريم وحلوا لذري الشام خلاف وجه التكريم وايضا قال الحسين رضي الله عنه احموني الى يزيد لا بايعه فابوا الا قتله ثالثا قلعه وجد
ما يدل على كفره وقد تقررت ان منع الخروج انما هو اذ لم يبلغ فسق الامام الكفر في روى من شعر يزيد قوله - شاعر

وشمة كرم برحها قعر ونها ومطلعها الساق ومغربها نسي

فان حرمت يوما على دين احمد فخذها على دين المسيح بن مريم

وقوله يوم حمل اليه راس الحسين رضي الله عنه

لعبت هاشم بالملك فلا جرجاء ولا وحى نزل

لست من حذف ان لم انتقم من بنى احمد ما كان فعل

والعمدة على الرواية ورايتها ان جواز الخروج على الفاسق من المجتهدين فلعل اجتهاده اقتضى ذلك خاصها لعل يزيد كان حين نصب
فاسقا فلم يصح نصبه اصلا كما هو مذ هب قوم وانما نصب معاوية في ظنا بصلاحه كما ترى عنه انه قال اللهم ان كان يزيد على ما اظنه الا
فجعل موته وقد استجيب دعاؤه فلم يطل ملكه وعن الشافعي هو الامام ابو عبدالله محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافعي بن
سائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن مطلب بن عبد مناف يلقب بالشافعي والمطلبى نسبة الى الجد وام الشافعي هي ام الحسن
بنت حمزة بنت القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنهم تولد الشافعي سنة مائة وخمسين وستمائة وفات الامام
الاظم وقيل تولد يوم وفاته ونشأ بمكة وحفظ القرآن وموطا الامام مالك وهو ابن عشرين واقرب الناس وهو ابن خمس عشرة سنة ثم قدم
المدينة ولازم الامام مالك بن انس واستفاد منه ثم رحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطن وصنف في اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفي
فروعه ما يزيد على مائة والامام احمد بن حنبل من تلامذته وكان يقول الشافعي كالشمس قال لم اعرف الناسخ والمنسوخ حتى جالست الشافعي

مات يوم الجمعة سحر رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقربة مصر مشهور بتبرك به از الامام ينزل بالفسق والجحيم وان لم يعزله احد وكذا
 كل امر من الامراء والمحتسبين وقاض فلا ينفذ عنده تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان في عزل الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا
 ينزل ولا يحجب عزله وهو المذهب الثاني انه لا ينزل بنفسه ولكن يحجب عزله هو لبعض الخفية قال الامام الصايوني في البداية لوارثك
 الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينزل عند الشافعي وكذا عند المعتزلة والخوارج انتهى ويمكن حمل كلامهم المص على هذا المذهب لكن
 المتبادر من قول الشارح ولا يرون الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب
 الخروج ان فحش فسق وعن بعض السلف قال ما خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة واصل المسئلة ان الفاسق
 ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه اى لا يتفكر في صلاح نفسه وقيل لا يرجم نفسه حيث يجلب
 عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا
 يحجب امامة الفاسق ولذا كان العدالة عند شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفي تولد سنة
 ثمانين وتوفي سنة مائة وخمسين واختلف في انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وكشف المنار لقصة من الصحابة
 انس بن مالك وعبد الله بن عمار وعبد الله بن انيس وعبد الله بن ابي اوفى ووائل بن اسقع ومثقل بن يسار رضي الله عنهم
 وفي جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يخص مناقبه في العبادة والتقوى والعلم والاحكام حتى قال الامام الشافعي الناس كلهم
 عيال ابى حنيفة في الفقه وذكر الشيخ العارف بن عبد الوهاب الشعراي الشافعي انه راي في مكاشفاته بحرا ينشعب منه انهار
 فسأل عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذاهب واعظمتا مذاهب ابى حنيفة واما ما اشتهر من انه صاحب الراي لا الحديث
 كالشافعي فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعي كما يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعي
 جموع الاحاديث الموافقة لمذهبهم ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا ولا فاحاديث مذهبنا موجودة في الصحاح والسنن والمسانيد
 المعاجيم ولعل الله سبحانه يوفقنا لجمعها وقد يروى في مناقبه سراج امتى ابو حنيفة وهو موضوع كاحاديث ذمه وذم الشافعي
 والسطور في كتب الشافعية لعل هذه رواية عن الشافعي والرايات توجد عن المجتهدين من اهل مذهب مختلفة اما لاختلاف
 اجتهادهم اولوهم الراية ويحتمل ان يكون هذا قول بعض المجتهدين من اهل مذهب ان القاضي ينزل بالفسق بخلاف الامام و
 الفرق ان في انزال اى الامام ووجوب نصب غيره اثاره القننة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي رواية النوادر اعلم ان الرايات
 المشهورة عن الامام الاعظم والفقيه تسمى ظاهرة الراية وقد صنف فيها المتون المشهورة كالمبسوط والجامع الصغير والكبير والزيادات
 السير وكنز الدقائق ووقاية الرايات وغير المشهورة تسمى بالنوادر وقد صنف فيها كتاب نوادر ابن ساعدة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلاثة
 هم الامام الاعظم وصاحباه القاضي ابو يوسف يعقوب احد حفاظ الحديث حتى قال اخذت عشرين الف حديث فمسخها والامام محمد
 ابن الحسن الشيباني صاحب المصنفات الجليلية زهاء ثلثمائة وسبعين مجلدا وكان الشافعي يمدح عليه بطيب ويقول يكلمنا محمد
 على قد عقولنا ولو كلمنا على قد عقولنا لم نعرف وكان ذكي العقل ولذا قل رجوى في المسائل وراى بعض اجبار اليه في كتابه للجامع الكبير

فاسلم نسل عن ذلك فقال لو ادعى صاحب هذا الكتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة كتابه فالنبي الذي يكون صاحب هذا الكتاب من اتباعه صادقاً مقابلاً لشك أنه لا يجوز قضاء الفاسق والرداية المشبهة للجواز وقال بعض المشائخ إذا قلد الفاسق ما ضل به من التقليد هو جعل القلادة في العنق أي جعل القضاء في عنق ابتداء يصح قضاؤه ولو قلد وهو عدل ثم فسق ينزل بالفسق لأن المقلد اسم فاعل أي الذي نصب القاضي وهو الإمام أو نائبه اعتمد عدالت فلم يرض بقضاؤه بدونها بدن العدالة وفي فتاوى قاضي خان هو الإمام فخر الدين أحد عظماء الخفية المجتهدين أنهم اجتمعوا على أنه أي القاضي إذا ارتشى أخذ الرشوة لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى أي في الحكم الذي أخذ الرشوة عليه وأما في غير ذلك من الأحكام ينفذ على الصحيح وإذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة بان أعطى الناس الرشوة حتى ينصب قاضياً لا يصير قاضياً ولو قضى لا ينفذ قضاؤه وإنما ذكر مسائل القضاء طرأ الباب ولا نها اخت الإمامة -

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في العقائد المتفرقة قال المصنف وَيُحْبِزُ الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ الْبَرِّ يَفْتَحُ الْبَاءَ مِنْ يَعْلُ بِالطَّاعَاتِ وَيُجْتَنِبُ الْكِبَرَةَ وَالْأَصْرَارَ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَالْفَاجِرُ ضِدُّهُ وَفِيهِ خِلَافٌ لِلشَّيْعَةِ فَإِنَّهُمْ يَشْتَرُطُونَ الْعَصَّةَ فِي إِمَامَةِ الصَّلَاةِ كَمَا يَشْتَرُطُونَهَا فِي إِمَامَةِ الْخِلَافَةِ وَلِذَا يُؤَخَّرُونَ الصَّلَاةَ حَتَّى يَصِلُونَهَا فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَرَادَى انْتِظَارُ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ وَبَعْضُهُمْ يَجْمَعُ الْمَغْرِبَ مَعَ الْعِشَاءِ لِذَلِكَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَاةً خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَجَاءَ الْحَدِيثُ أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْرُوفٍ وَابْنِ الدَّرَجَةِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بِالْفَظِّ مُخْتَلَفَةً فَمِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَرَأَى الْبَيْهَقِيُّ وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ أَلَا الطَّبْرَانِيُّ بِسَنَدٍ شَدِيدٍ الضَّعْفَ وَذَكَرَ السَّخَاوِيُّ طَرِيقَ هَذَا الْحَدِيثِ وَاهْتَمَّ كُلُّهَا بِمَا صَرَّحَ بِهِ غَيْرُ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَاصْهَرَّ حَدِيثٌ مَكْحُولٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيهِ انْقِطَاعٌ لِأَنَّ مَكْحُولًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ خَاتِمَةُ وَقَالَ الْجَدُّ اللَّغْوِيُّ لَمْ يَصِحَّ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثٌ وَلَئِنْ عُلِمَ الْإِمَامَةُ كَانُوا يَصِلُونَ خَلْفَ الْفَسَقِ بِفَتْحَيْنِ جَمْعُ فَاسِقٍ وَاهْلُ الْهَرَامِ أَيْ مَنْ يَتَّبِعُ فِي الْإِعْتِقَادِ مَا يَهْوَاهُ نَفْسُهُ وَلَا يَتَّبِعُ السُّنَّةَ وَالْجَمَاعَةَ وَالْبِدْعَ بِكُسْرٍ فَفَتَحَ جَمْعُ بَدْعَةٍ وَهِيَ كُلُّ مَا حَدَّثَ فِي الدِّينِ عَلَى خِلَافِ السُّنَّةِ وَهُمْ الْمُعْتَزِلَةُ وَالشَّيْعَةُ وَالْخَوَارِجُ وَالْجَبَرِيَّةُ وَآشَاهُمُ مَنْ غَيْرَ تَكْرَارٍ مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ أَحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ فَصَارَ ذَلِكَ أَجْمَاعًا فَلَا يَصِحُّ مَخَالَفَةُ الْمُبْتَدِعَةِ بَعْدَ انْقِطَاعِهَا وَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ السُّلَفِ كَلَامًا إِلَى حَنِيفَةٍ مِنَ الْمَنَعِ عَنْ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْبِدْعِ فَحُمِلَ عَلَى الْكَرَاهَةِ إِذَا كَلَامٌ فِي كَرَاهَةِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ أَزَلْتُ كَيْفَ الْكَرَاهَةِ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ صَلَّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ قُلْتُ لَوْ صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ لِيَبَيِّنَ الْجَوَازَ وَهَذَا لَا يَنَاقِضُ الْكَرَاهَةَ كَمَا شَرَعَ الطَّلَاقَ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَبْغَضَ الْحَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ ثُمَّ أَلَا ابْنُ أَوْدَ هَذَا أَيْ جَوَازُ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْفَاجِرِ إِذَا لَمْ يُوَدِّ الْفُسْقَ وَالْبِدْعَةَ إِلَى حَدِّ الْكُفْرِ أَمَا إِذَا دَلَّى أَيْ بَلَغَ حَدَّ الْكُفْرِ كَمَا فِي الشَّيْعَةِ الْقَائِلِينَ بِالْوَهْيَةِ عَلَى رَضَى اللَّهِ تَعَالَى وَالْمُنْكَرِ فِي الْخِلَافَةِ الشَّيْخِينَ عَلَى الصَّحِيحِ فَلَا كَلَامَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ ثُمَّ لَعُطِفَ الْكَلَامُ عَلَى الْكَلَامِ وَمَعْنَى التَّوَاتُؤِ تَأْخِيرُ تَبَةِ الْمُعْطُوفِ عَنْ تَبَةِ الْمُعْطُوفِ عَلَيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ وَإِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لَكُنْهُمْ بِمُحْبِزُونَ الصَّلَاةَ خَلْفَ مَا أَنْ شَرَطَ الْإِمَامَةُ عِنْدَهُمْ عَدَمَ الْكُفْرِ

سواء كان مؤمناً أو كان بين النزلتين لا وجود للإيمان بمعنى التصديق ولا قرار بالأعمال جميعاً وأما وجوب الإيمان بمعنى التصديق فلا يشترط
عندهم أيضاً ومن جهالاتهم عدم تجويز الصلوة خلف أهل السنة بناءً على تكفيرهم ويصلي بلفظ المجهول أي صلوة بالمنازة على كل بر وفاجر
إذا مات الفاجر على الإيمان بحسب الظاهر للإجماع فإن السلف لم يزالوا يصلون على الفاسق ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا الصلوة
أي لا تتركوا من النوع وهو الترك وزعم النجاة أن ماضي هذا الباب لا يستعمل العرب على من مات من أهل القبلة لم يجد الفاري الهروي لهذا
الحديث تخریجاً من لفظ وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا على من قال لا إله إلا الله شراً الطبراني بسند ضعيفاً
وقد تقدم حديث أبي هريرة يرفع صلوا على كل بر وفاجر أه اليهم حتى وأنت تعرف ضعف الحديث فهذا المسئلة على الإجماع فإن
قيل أمثال هذه المسائل من جزاء الصلوة خلف الفاجر وجوب الصلوة عليه إنما هي من فروع الفقه لأن موضوعها العمل فلا وجه
لإيرادها في أصول الكلام الأضافة كنجوة الأراك وإيراد العلم باعتقاد حقيقة ذلك واجب أي يجب الاعتقاد بجواز الصلوة خلف
الفاجر وجوب الصلوة عليه وهذا من الأصول لأن الحكم المتعلق بالاعتقاد يكون من أصول الكلام فجميع مسائل الفقه كذلك أي
عليه أنه يلزم على هذا أن يكون جميع مسائل الفقه من الكلام لا الاعتقاد بحقيقتها واجب إذ يجب الاعتقاد بأن الصلوة فريضة والمحرّم
والسواء سنة وإن كل ما أدى إليه أي المجتهد فالعمل به واجب قلنا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات
والأفعال وهو بحث خلق أفعال العباد إلى قوله والأصلح ليس بواجب على الله تعالى والمعاد وهو بحث عذاب القبر وأحوال البعث و
الثواب والعقاب والنبوة والإمامة والتحقيق أن بحث الإمامة من الفروع إذ حاصله وجوب نصب الإمام على العباد وهذا من الأحكام
المتعلقة بالعمل لكن لما كان للروافض في مسائلها أقوال فاسدة يتفرع عليها إبطال الشرع جعلها العلماء من أصول الكلام على قانون
أهل الإسلام حال أو نعت والقانون اللفظ سر ياني بمعنى القاعدة والأصل وطريق السنة والجماعة وقد أشار الشارح في ضمن الكلام إلى تعريف
علم الكلام الحق واحترز به ابتدأ الأول عن الفلسفة الإلهية وبالشارح كلام المعتزلة والرافض وأشباههم حاول أي قصد وهو جزاء لما
التنبه على هذا أي قليل من المسائل التي بها يتميز أهل السنة من غيرهم وفيها إشارة إلى أن تلك المسائل كثيرة كوجوب غسل الرجلين في
حرمة تكاح المتعة وحرمة إدمان الزوجة خلافاً للشيعة في الكل مما خالف فيه بيان لهذا والمسائل المعتزلة نحو المعدوم ليس بشيء أو
الشيعة كالسحر على الخفين أو الفلاسفة كاشتراط الساعة أو الملاحدة كحل النصوص على ظواهرها بلا تأويل أو غيرهم من أهل البدع
والهوى كالكرامية القائلين بأن الولي قد يفضل النبي سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه كالسحر أو غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقائد كشهادة الجنة للعشرة المبشرة رضي الله تعالى عنهم ويكف بلفظ المجهول عن ذكر الصحابة تركه لا يخبر كفاً أي منع فكف أي امتنع
فهو لازم ومنع فعله الزوم يكون المرفوع هو الجائر المجرور وعلى المتعدي محذوف أي اللسان والصحابة جمع صاحب هو من صحب النبي
صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة من الإيمان ومات مؤمناً وفيه إجماع الأول زعم قوم أنه لا بد من طول الصحبة وقال سعيد بن المسيب
لا صحابي إلا من أقام سنة أو غزاة أو استدل الجهاد أو لا بان الصحبة تم القليل والكثير يقال صحبة ساعة وثانيها بان الوثوق صحابة بالإجماع
بكرهين عبد الله مع قلة مكثهم عند الثاني من مات مرتداً بطل صحبة وحديثه كروية بن أمية بن خلف القرشي تنص في خلافة عمر

رضي الله عنه واخرج احمد في المسند حديثه ولعله لم يعرف سرته ولم يجعلها قاذرة في الرأية الثالث من ارتداد ومات مؤمنا اختلف فيه
وينسب الى الامام اعظم انه ليس بصحابي والى الشافعي انه صحابي نعم رأيت مقبولة ولذا اخذت الائمة حديث اشعث بن قيس
الرابع اختلف فيمن اراه بعد الموت قبل الدفن كابي ذؤيب الشاعر ف قيل صحابي لان حيوة صلى الله عليه وسلم صحيحة وقيل لا فان
هذه الحيوة لا يتعلق بها الاحكام النبوية كالشهاد للخامس اختلف فيمن اراه قبل الوحي مؤمنا كزيد بن عمرو بن نفيل مؤمن من الفترة
والصحيح انه ليس صحابيا وكذلك من اراه مصدا تابا نه سبعت كجبراء الراهب على ما اختاره العقلا في اماء الصحابة فقال
الحافظ ابو ذرعة الرازي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف اربعة عشر الفا من الصحابة رضي الله عنهم لما ورج من
الا حاديث الصحيحة والحسنة في مناقبهم قال النبي صلى الله عليه واله وسلم طوبى لمن راني وامن بي وطوبى لمن راي من راني ولمن
راي من راني طوبى لهم وحسن ما يراه الطبراني وقال لا يمس النار مسلما راني او راي من راني رآه الترمذي وقال خير القرن
قرني رآه الحاكم وامثاله كثيرة بل قد وثر الثناء عليهم في القرآن كقوله تعالى محمد رسول الله والذي منعه اشداء على الكفار سحار بينهم
تربهم ركعا سجدا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ووجوب الكف عن الطعن فيهم عطف على المناقب
يبعد ان يطف على ما وثر كقوله عليه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابي السب دشنام كرن فلوان احدكم انفق مثل احد بضمتين اسم
جبل ذهب ما بلغ مد احداهم بالضم والتشديد بع الصايغ بالاجماع كذا في النهاية وهو رطل وثلاث عند اهل الحجاز ورطلان عند اهل
العراق باختلاف الكايل والموازن في البلاد وقيل ما يملأ الكفين من الرجل المعتدل اذا مد هما ولذا يسمى مددا ولا نصيفه النصيف
مكيال صغير والضمير لا حدم ويجوز ان يراد نصف المد فانه جاء النصيف النصيف بمعنى والمعنى ان علم القليل افضل عند الله من العمل الكثير
من غيرهم لشرف العبة والحديث رآه البخاري ومسلم وابو اود والترمذي عن ابي سعيد وسلم وابن ماجة عن ابي هريرة عن كقول عليه الصلوة
والسلام اكرموا اصحابي الا اكرم كرامى اثن فانهم خياركم جمع خير الحديث عن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي فانهم خياركم
ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يلهم الكذب حتى ان الرجل ليخلف ولا يستخلف ويشهد ولا يشهد الا من سره محبوبه الجنة فليعلم الجماعة
فان الشيطان مع الغد وهو من الاثنين ابعدا لا يخلون رجل بامرأة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنة وسأوته سيئة فهو مؤمن رآه
النسائي وكقوله عليه الصلوة والسلام الله الله بالنصب على التحذير في اصحابي اي اتقوا الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا جمع غرض وهن ما
ينصب للرعى اليه بالفارسية نشانه اي لا تجعلوهم محل سب وطعن من بعدى فمن احبهم نجبي احبهم ما ض معلوم والضمير المرفوع الى من
والباء للسببية او الملازمة اي بسبب حب اياي احب اصحابي وقد يزعم انه مضارع التكلم والمنصوب الى من ومن انفسهم فينقض انفسهم و
المعنى على السببية ان احبهم ناش عن حبي وينفسهم ناش عن بنفسي وعلى الملازمة ان احبهم ملازم لحبي وينفسهم ملازم لبنفسي ومن اذا هم
بمد الهزة من الايلاء نقد اذاني ومن اذاني نقد اذ الله ومن اذ الله فيوشك بكسر الشين اي يقرب ان ياخذة اي يعذبه الله سبحانه
والحديث رآه الترمذي عن عبد الله بن معقل بلفظ الله الله في اصحابي والله الشارح كتبه كذلك فوهم النساخر ان
التكرار من السهو وادرج بعض العلماء على هذا الاحاديث اشكالا وهذان الخطاب اما الى المؤمنين او الى الكفار وكلاهما مشكل اما الاول فلا منهم اصحاب

فلا معنى لقوله مداحهم وقوله فانهم خياركم واما الثاني فظاهر من لفظ الاحاديث واجيب بعد اختيار الاول بوجه واحد هان الخطاب للحاضر في الزمان من يحى بعده ثانياها ان الخطاب لمن كان في عصره ولم يصحب بعده فخطابهم على لسان الرسل ثالثها ان الخطاب للاطفال ثم مؤمنون مع انهم ليسوا بصحابة على قول رابعها ان المخاطب من لم يطل صحبة او لم يغز معه غزوة على مذهب من يشترط في الصحابي طول الصحبة او الغزوة والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابة والمراد بالاصحاب كبارهم وعن ابى سعيد الخدري رضي الله عنه قال كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما خالدا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا تسبوا احدا من اصحابي فان احداكم لو انفق مثل احد ذهبا ما أدرك مداحهم ولا تصيفهم الا مسلم ان قلت كان المطلوب هو الكف عن الصحابة كلهم لا من كبارهم فقط فقلت اهل العلم يفهم من هذه الاحاديث ان علت الحكم هي الصحبة وان كان من طالت صحبة احق واليق بالحكم والاحاديث في هذا الباب كثيرة ففي الحديث من سب اصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رواه الطبراني وقال ابن عسكرو قال اذا رايتهم الذين يسبوا اصحابي فتقول لعنة الله على شرهم رواه الخطيب وقال لعنة الله من سب اصحابي رواه الطبراني فهذا الاحاديث تعم الصحابة كلهم ثم في مناقب كل من

ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة كعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم كلهم اجمعين احاديث صحيحة وحسنة والظاهر ان مراد الشارح بالصحيح ما يصح ما يصح بالحسن باصطلاح اهل الحديث ثم احاديث هذا الباب كثيرة وقد جمعها صاحب الصواعق وغيره ولندكر بعضها بذكره قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر خير الناس الا ان يكون نبى رواه الطبراني وقال حبان بن بكر وشكره واجب على امتى رواه ابن عسكرو قال ابوبكر وعمر منى بمنزلة السمع والبصر من الرأس رواه ابو نعيم وقال لو كان بعد نبى لكان عمر بن الخطاب رواه الحاكم وقال عثمان بن عفان في الدنيا ولى في الآخرة رواه ابو يعلى وقال انما يشبه عثمان بابينا ابراهيم رواه ابن عدى وقال النظر الى وجه على بمادة رواه الحاكم وقال على منى بمنزلة راسى من بدنى رواه الخطيب وقال الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه الترمذى وقال فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه البخارى وقال طلحة والزبير جاراى في الجنة رواه الترمذى وما وقع بينهم اى بين الصحابة من المحاربات كحرب الجمل و حرب الصفين والمنازعات كمنازعة عباس وعلى رضي الله عنهما في ارض بنى النضير خلافة عمر رضي الله عنه فله محامل اى مواضع حمل وزاويلات والجمل انهم كانوا يطلبون الحق ولكن يصيب بعضهم في الاجتهاد ويخطئ بعضهم والمخطئ في الاجتهاد غير ما خذ بل ما جوبو هكذا جرت عادة السلف الصالحين مجمل افعال الصحابة على مقاصد صحيحة وما ملأت الرافض به افواههم نزاع فاطمة رضي الله عنها مع ابى بكر رضي الله عنه والصحيح انها طلبت ميراث النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ابوبكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لا نرث ولا نتركنا صدقة ولم يتفرد بروايته بل صدقة في هذا الحديث عثمان وعلي والعباس وسعد والزبير وعبد الرحمن بن عوف وامهات المؤمنين وايضا ادعت ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهب ذلك منها فسالها البينة فلم يتم نصاب الشهود فافعل ابوبكر رضي الله عنه موافق لقواعد الشرع ولذلك لم يغيره على رضي الله عنه في خلافته وصح من عظماء اهل البيت الاعتراف بان ما فعله ابوبكر رضي الله عنه حق وان ابابكر وقف على باب فاطمة حتى رضيت وامام يروى من ابابكر ان اراد ان يعطيها حقه فامتنع عشر وان عمر ضربها حتى اسقطت الولد وماتت فمن اكاذيب الرافض فيهم والطعن فيهم ان كان ما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها اى نسبتها الى الزنا

اما هذا الله تعالى كما يقول الشيعة الشنيعة وذلك لانه قد نزل في عصمتها ثمانى عشر آية في اول سورة النور والا فبدعت وفسق وقد اختلف
 الفقهاء في حكم من سب الصحابة رضي الله عنهم وارضاهم فافتي بعضهم بان سب الشيعين يقتل حدا فلا يقبل توبته وبعضهم بانه
 يقتل للكفر فيقبل توبته وبعضهم بانه لا يقتل بل يعذب عذابا شديدا وفي سب غيرهما التعذيب على حسب اى القاضى وبالجملة لم
 ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واخراجه جمع حزب بالكسر هو الجماعة لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام
 عطف تفسير وهو امير المؤمنين على رضي الله عنه وهو لا يوجب اللعن لا يخفى ان السارح قصر ما في حق هذا الصحابي حيث اكتفى بعدم جواز
 اللعن واقول قد صرح علماء الحديث بان معاوية رضي الله عنه من كبار الصحابة ونجباءهم ومجاهدينهم ولو سلم انه من صفاتهم فلا شك
 فانه دخل في عموم الاحاديث الصحيحة الواردة في تشريف الصحابة رضي الله عنهم بل قد روي بمخضوص احاديث كقوله عليه الصلوة
 والسلام اللهم اجعله هاديا ومهديا واهد به سبيل الترمذي وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم علم معاوية للحساب الكتاب فانه العذاب
 ثم اذ احمد ما قيل من انه لم يثبت ففضل حديث فحل نظروا السلف يفضون من سب وطعن وقيل لابن عباس ان معاوية
 صلى التوركة واحدة قال دعه فانه فقيه صحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح البخاري وسب جل عند خليفة الراشد عمر بن عبد العزيز
 بخلافه وقال اخيرا امير المؤمنين يزيد بخلافه وقيل للامام الجليل عبد الله بن المبارك معاوية افضل ام عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما قال
 غبار فرس معاوية اذا غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من عمر قال القاضي عياض المالكي في الشفاء قال مالك من شتم
 احدا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر او عمر او عثمان او معاوية او عمر بن العاص فان قال كاذبا على كفر وضلال قتل ان
 شتمهم بغير هذا من مشائمة الناس بكل نكالا شديدا انتهى وقد الفنا في هذا الباب رسالة وسميناها الناهية عن ذم معاوية واما اختلفوا
 في يزيد بن معاوية ولد سنة خمس وعشرين وقيل ست وقيل سبع وملك الامم بعد ابيه ثلث سنين واشهر كذا في جامع الاصول وما يحكى ان
 النبي صلى الله عليه واله وسلم ابصر معاوية يحل فقال اهل الجنة يحل النار فرضوع وكذا ما ذكره الشيعة انه راها فقال هما في النار ذلك لانه ولد
 في اواخر خلافة عثمان رضي الله عنه ثم انه قد روي عنه امور اخر منكورة من الفسق والفجور واشد المنكرات ما جرى على اهل البيت رضي الله
 عنهم حتى ذكر في الخلاصة كتاب معتمد الفقهاء للنفى وغيره كاحياء العلوم للغزالي اسم لا يجوز اللعن عليه ولا على المجاهر بن يوسف هذا ترقى
 من الظالم الاكظم والمجاهر من بني ثقيف اهل الطائف وامة فارغة بن همام كانت تحت الحارث بن كلثة طبيب العرب دخل عليها صبيا
 وهي تحمل الانسان فطلقها فقالت ما الذنب قال انا كنت صبا فانت حريصة وانما خللت من طعام الباردة فقذرة فقالت تخللت
 من شطايا السوال ثم تزوجها يوسف فولدت للمجاهر لا بد له ولا يبرجون حيوة فظهر الشيطان فشق دبره وسقاه الدم فعاش فاستعمل عبد الملك
 ابن مهران ملك بني امية على العراق والمجاهر فظلم ظلما شديدا وقتل الوفا كثيرة من اهل بيت النبوة والعلماء المجتهدين في الزهاد والصالحين
 وكان يجند عذبا بالمال لا يترقى من الحر والبرذول ذوات فيه خلان لا يحصون وطلب سعيد بن جبيرة التابعي للجليل من مسافة بعيدة و
 امر يقتله فاستقبل القبلة وقال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين قال اصرفه عن القبلة قال
 ايما تولوا فثم وجه الله قال اطر حرة على الارض منكوسا قال منها خلقكم وفيها نعيدكم فقتله معاوية سعيد عند قتله يستطع قتل احد بعده

ولم يمش الا خمسة عشر يوماً وكان اذا نام استيقظ فرغاً وقال اخذني سعيد بن مه وعمر بن عبد العزيز قال رايت في المنام جيفة معلقة فقلت ما انت قال انا الحجاج قد مت على يد الله فوجدت بيد العقاب فقتلني بكل قتلته فاهلها انا موقوف بين يدي الله فانظروا ما ينتظر الموحدين وعز الشعث الخرافي قال ايت الحجاج بحال سيئة فسأله فقال ما قتلت احدا الا قتلتني بما قتلت ثم مه قال ثم امروني والنازلت ثم قال ارجي ما يرجواهل لا اله الا الله ذكرهما السيوطي في شفاء الصدر لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهي عن لعن المصلين قال القاري الهري وسرد هذا المعنى في عدة احاديث ومن كان من اهل القبلة هو الذي يصلي الى الكعبة وجعل هذا من علامات الاسلام لان غيرنا اهل الملل لا يصلون اليها ولان الصلوة اعظم شعائر الايمان وفي الحديث من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكمل بحجتنا فذلك المسلم الذي ذلته الله وذمه رسوله وراه الحناري وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض من اهل القبلة وكان هذا نادراً للوقوع جداً فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيحتمل انه علم موته على الكفر فهنا وجه اخر اصح واجوب وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اللهم اني اتخذ عندك عهداً لن تخلفني فانما انا بشر فاني المومنين اذيتة اوشمتة اولعنته اوجلدته فاجعلها له صلوة وزكوة وقربة تقي بها اليك يوم القيمة ثم اه مسلم فلعله على المؤمن رحمة عليه وطهارة واجزله فلا حجة فيه لغيره على جواز اللعن وذكر بعض المحققين ان هذا اللعن ليس مما يقصد معناه بل هو مما جرت به عادة العرب كقولهم تربت يدك ولكن لما كان ظاهرة طرداً عن الرحمة جبر نقصانه بهذا العهد وبعضهم اطلق اللعن عليه منهم ابن الجوزي المحدث وصنف كتاباً سماه الدرر على المنعصب العنيد المأثور عن ذم يزيد ومنهم الامام احمد بن حنبل مستنداً بقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله ومنهم القاضي ابو يعلى مستنداً بقوله عليه الصلوة والسلام من اخاف اهل المدينة ظلم اخاه الله تعالى شأنه وعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وصح ان يزيد ارسل جيشاً الى مدينة حتى قتلوا اهلها وظهر الظلم عظيمًا وتسمى هذه الواقعة وقعت الحرة لكن في دلالة الآية والحديث على لعنه بخصوصه نظر قوله لما انه كفر حيدر امر يقتل الحسين فيه بحيث لان الامر بالقتل معصية لا كفر على قواعد اهل السنة والامم بالقتل ليس رضاً به والا لكان كل امر بالمعصية كافراً وانفقوا على جواز اللعن على من قتل او ابر او اجازة ورضى به اما من قتل فلقوله تعالى من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه واما الامر فلا نه شريك القاتل في الاثم واما من اجازة ورضى فلان الرضا بالمعصية كفر ايضا قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وقال الله تعالى لعنة الله على الظالمين ولا شك ان قاتله الامر والراضي به مؤثي ظالم وعندنا فيه بحيث لانه ان اراد لعن الشخص المعين فدعوى الاتفاق غير ممنوعة الا فيمن رضى ومات عليه بلا توبة لان الرضا بالمعصية من حيث هي معصية كفر بالاتفاق ولكن اثبات الموت عليه اصعب من حرط القتاد وان ازيد اللعن بالوصف العام بالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه جواز اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما استحقته ولحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه استنباطه اي سريرة بذلك واهانت اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفصيلاً احاداً وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلاً ولا يجوز ان يقال امر يقتل او رضى به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة او كفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهيرة فها هو ادرجاً فلا يمكن ان ياتي امره في ذلك الزمن القليل سوى ان يزيد انكر

على ابن زياد وقال زرعته في العداوة في قلب كل بروفاجو قال رحمتك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلتك رجل لم يعرف حق الرحم
فمن لا يتوقف في شأنه أي في غير فعله بل نجزم بأنه قبيح الفعل أو لا نتوقف في شأن اللعن بل نجزم بجواز بل نتوقف في إيمانه أي في
موته على الإيمان بناء على أن كفره بالرضا والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لا الرضا والاستبشار إنما يكون
كفراً إذا كان بالمعصية من حيث هي معصية وإما للعداوة الدينية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه أي جنوده
الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى أن الشارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق وإن لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف
التحقيق وأعلم أنه كثرة الاختلاف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو أن اللعن ثلاثة أقسام أحدها اللعن بالوصف العام الوارد في
الشرع نحو لعن الله على الكفار إليهم وهذا جارح حتى أنه قد صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله الواشيات المستوشيات
رأه الشيخان وقوله عليه السلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رأه البخاري بل في بعض المكروهات
أي كقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رأه أحمد ثانياً اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر بأخبار الشارع
كفرعون وأبي جهل وأبيس وهو جائز ثالثاً على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سواء كان حياً أو ميتاً وكان بحسب الظاهر مؤمناً أو
كافراً الجواز أن يوقو الله سبحانه الكافر للإسلام وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرم أحد اللهم العن أباسفیان
اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن سهيل بن عمرو اللهم العن صفوان بن أمية فنزلت ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم
فإنهم ظالمون فتب عليهم كلامه رأه البخاري وكان هذا اللعن قبل أن ينزل النهي عنه هذا ما قرره المحققون ودليلهم أن الشارح
نهي عن اللعن وشدد عليه نفى الحديث لا يكون المؤمن لعناً من الله تعالى رأه الترمذي وقال لا تلقوا لعنة الله على الذين أود وقال من لعن شيئاً
ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه رأه الترمذي ثم قد صح عنه اللعن بالوصف العام وعلى الشخص المعين على الكفر فوجب ألا تقتصر عليهما
وبقي القسم الثالث فخطأ أو لا سيما إذا كان الشخص مؤمناً بحسب الظاهر لقوله عليه الصلاة والسلام بسباب المسلم فسوقاً رأه البخاري
قوله عليه الصلاة والسلام لعن المؤمن يقتله كراهه مسلم ولا سيما إذا مات لقوله عليه الصلاة والسلام لا تسبوا الأموات فإنهم قد افضوا إلى
ما قد موثره البخاري وبهذا ظهر أن استدلالهم على لعن يزيد بالنصوص العامة غير صحيح وإن معنى اللعن فيها هو ذم الفعل لا تجوز
لعن كل شخص يفعل فاحفظ هذا التحقيق ولا تكن من الذين لا يراعون قواعد الشرع ويحكمون بأن من نهى عن لعن يزيد فهو من
الخوارج نعم قبح أفعاله مشهور وحب أهل البيت واجب لكن النهي عن لعنهم ليس للمقصود في جبهتهم بل لقواعد الشرع والله تعالى أعلم
تَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشْرَةِ الْمُبَشَّرَةِ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ حَيْثُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن أبي وقاص في الجنة
وقد راجعوا اللهم وسعيد بن زيد في الجنة أحد السابقين إلى الإسلام بإرشاد أبي بكر رضي الله عنه وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة أحد قداماء
الصحابية واشتد همهم زهداً عن الدنيا وأسماها النبي صلى الله عليه وسلم أمين هذه الأمانة كما في الصحيحين وهو لا يكلهم من قرئش والحديث
رأه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف وابن ماجه عن سعيد بن زيد وكذا تشهد بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم

من خد يجرى رضى الله عنها وكانت أكرم بناته عليه وعاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة أشهر والحسن والحسين رضى الله عنهما لما ورد
 في الحديث الصحيح أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على أنها أفضل من عائشة رضى الله عنها وغيرها من
 النساء رضى الله عنهن وقال بعضهم عائشة أفضل لقوله عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان
 وذهب بعضهم إلى المسألة وبعضهم إلى التوقف وإن الحسن والحسين سيلا شباب أهل الجنة بالقهر والتخفيف جمع شباب وهو اسم لسن
 الفتاة أيضا والخلفاء الأربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم وهذا حديث حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال إن هذا ملك لم ينزل
 إلا أرض قط قبل هذا الليلة استاذن ربنا أن يسلم على ويبشرني بأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة وإن الحسن والحسين سيلا شباب أهل الجنة
 رواه الترمذي وفي كلام الشارح على من زعم أن البشارة خاصة بالعشرة ومن نظر في الأحاديث وجد كثيرا من الأشخاص المبشرين كحدثيجة
 وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وأم سليم وأنصارته وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر سلمان الفارسي
 وثابت بن قيس بن شماس وصهيب رضى الله عنهم ولعل الباعث على اشتها العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم في حديث واحد أو لقصوة الشيعة
 عن معرفة حقهم وسائر الصحابة أي بقيتهم أو جميعهم لا يذكرون إلا بخير ولو روي عنهم أمم موسومة كعائشة وعمر بن العاص ومغيرة بن
 شعبه ولبس بزار طاعة ويحل أمهم على اجتهادهم بل الأفضل السكوت عن ذكرها حفاظا للدين عن الوسواس فإن أنكار على واحد منهم
 ثلثة في الأيمان ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب بل قد صحر البشارة بالجنة لأصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة
 وثلاثة عشر ولا أصحاب بيعة الرضوان وهم ألف وأربعمائة بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق
 من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء في الحديث لا يمر النار مسلما
 رواه الترمذي ولا تشهد بالجنة والنار لأحد بعينه حتى أن صبييا من أنصاره توفي فقالت عائشة رضى الله عنها من عصا خير الجنة فأنكروا عليها
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في صحيح مسلم بل تشهد بان المؤمنين من أهل الجنة وإن الكافرين من أهل النار وتروى أي نعتقد المشعة على
 الخفين في الحضر بفتحين الوطن لخصم الشخص عند أهل السيرة لأن ما في القرآن هو
 غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز بإجماع الأصوليين كوجوب الجوع في تحليل المطلقة ثلثا بحديث
 العيلة مع أن المذكور في القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل جئنا الإمام الشافعي الزيادة بخبر الواحد أيضا ولذا
 قال بأن قراءة الفاتحة فريضة في الصلوة لقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة إلا بقراءة الكتاب مع أن الحق سبحانه قال فاقروا ما تيسر من
 القرآن وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب أيضا لأن قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم تروى بالنصب الجرح وكلاهما صحيح وقد عرف
 بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجرح على مسح الخف والنصب على غسل الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج والشيعة
 أنكروا المسح على الخفين أرجح للمسح على الرجلين عملا بقراءة الجرح وأنكار القراءة بالنصب أو لأن الروايات بمعنى وهو باطل للأحاديث الصحيحة في أسباغ
 غسل الرجلين وسئل على بن أبي طالب رضى الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح بن هانئ قال أتيت عائشة أسأله عن المسح على الخفين
 فقالت عليك يا بن أبي طالب فله فأن كان يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسالناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر يوما وليلة للمقيم رُاه مسام والنسائي وابن ماجة وهذا الحديث ظهران ما روى عن علي رضي الله عنه من انكار المسح فغير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه هكذا في نسخ الكتاب والصحيح ابو بكرة بالهاء وهو صحابي من ثقيف اسمه نفع بن حارث او مسرور ولما حاصر النبي صلى الله عليه وسلم حصن الطائف امر ان ينادى بان كل عبد نزل من الحصن فهو حر فنزل ابو بكرة من الجدار على بكرة وهي خشبة مستديرة يجعل عليها الجبل لاخراج الدلو من البئر فكانه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ابا بكرة وصحفه النسائي بحذف التاء فيزعم انه ابو بكر الصديق رضي الله عنه ثم يقال كيف قدم حديث علي حديث ابي بكر رضي الله عنهما ويحيى بان الحديث الفعلي اقوى من القولي وهذا السؤال والجواب مع انهما مبنيان على الفاسد فاسدان اما السؤال فلان امثال هذا التقديم لا تضر عند صحة العقيدة واما الجواب فلاننا لا نسلم ان الاول فعلى ثم لا نسلم الترجيح بل الامر بالعكس لان الفعل ربما كان من خصائصه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان رخص فعل ماض معلوم من الترخيص وفي كثير من النسخ انه قال رخص بلفظ المجهول الماضي وفي بعضها انه قال ارخص بلفظ المتكلم المعلوم المستقبل و كلاهما للتصحيح لما في ثلثة ايام ولياليهن للمقيم

يوما وليلة اذا نظم قال بعض المحققين ذكر صيغة التكلف المبالغة للإشارة الى ان المراد الظاهرة الكاملة فليس خفي ان يمسح عليهما في محل النصب على ان مفعول رخص والحديث رُاه ابن خزيمة والدارقطني والترمذي وصححه الخطابي وقال الحسن البصري احد عظماء التابعين ادركت سبعين وفي بعض النسخ اربعين والاول اصح نفر من الصحابة يرون المسح على الخفين يختمل ان يكون من الرأي بمعنى الاعتقاد وان يكون من الرأية وكتب بنو واحدة من تصرف النسخ اولان اهل الخط يكتفون في مثله بواو واحدة ويرجح ما قال النووي في شرح مسلم قال الحسن البصري حدثني سبعون من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمسح على الخفين ولهذا اي لكثرة رُاه حديث المسح وقيل الفمير اجمع الى القول الحسن وهو تفصيل بلا قاصر مع انه خبر الواحد فلا يزد به على الكتاب قال ابو حنيفة رحمة الله عليه ما قلت بالمسح حتى جاني فيه مثل ضوء النهار اراي الدليل الواضح من الاحاديث وفي بعض النسخ حتى جاني فيه الدليل مثل ضوء النهار وقال الكرخي ابو الحسن من اعظم علماء الاصول على مذاهب الخفية من فقهاء العراق الى اخاف الكفر على من لم يمسح على الخفين لا زال آثار الاحاديث التي جاءت فيه في حيز التواتر اى في مكانه ولم يستيقن بتواترها فلم يجزم بالكفر وقال القسطلاني في شرح صحيح البخاري صرح جمع من الحفاظ بتواتره وجمع بعضهم رُاه فجاوزوا ثمانين منهم العشرة المبشرة انتهى ولذا قال القاضي ابو يوسف يكفر منكروها بالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة اجماعا من اهل السنة الا انها بدعة فسق عند بعضهم وبدعة كفر عند بعضهم حتى سئل انس بن مالك الظاهري انه هو انس بن مالك بن النضر الا نصارى للخرمجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرف بالخدمة وهو ابن ثمان اوتسعة وخمسة عشر سنين وقالت ام ام سليم يا رسول الله انس خادمك فادع له فدعاه بالبركة فمك في الدين والدينا فمن الاول كثرة رُاه الحديث ومن الثاني ان نخل كانت تثر في السنة مرتين كان من الاغنياء المكثرين واولة يزيد بن علي المائة وعاش اكثر من مائة سنة انتقل من المدينة في خلافة عمر بن الخطاب الى بصرة ليعلم الناس الدين ومات بها سنة احدى وتسعين رضي الله عنه ورحمهما يقع في القلب ان المسؤل مالك بن انس صاحب المذهب الرابع عز السنة والجماعة

فقال ان تحب الشيخين ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ولا تطعن في الثنتين عثمان وعلي رضي الله عنهما والفتن زوج البنت وتمح على الخفين
وهذا اهتمام بامور الثلاثة والا فليس علامات السنة والجماعة محصورة فيها ولعل اختصاصها بالذكر لقصور المعاصرين او لما ضل فيها
واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الغسل افضل ام المسح على هذا ما اختلفوا فيه ان الغسل افضل لانه عزيمية والمسح رخصة وهو من هب
الشافعية ومختار صاحب الهداية ثانيا فان المسح افضل مخالفة للمبتدعة وهو مختار احمد بن حنبل ثالثا فانها اختلفا في انهما مقتساويان وهو مختار
المجد اللغوي قال لم يكن النبي صلى الله عليه واله وسلم يتكلف نزعاً ولبساً بل اذا توضأ وهو غير لابسها غسل وان توضأ وهو لابسها مسح
ولم يترك ولا يترك ثم ينيذ التمر وهو ان ينيذ اي يطرح والبند بالفارسية انما هو من هذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويحجب
بان لا تجعل المضارع في تاويل المصداق في جميع المواضع بل في بعضها والمثمن تقدير المضاف اما في البند او في الخبر اي عمل ان ينيذ و
هو ذنب تمر او زبيب هو العنب اليابس وبالفارسية موز وهو مبنى على ان مراد المص هو ينيذ التمر والزبيب كلاهما ولكنه اكتفى بالتمر من باب
ذكر الخاص ارادة العام او من باب حذف المعطوف لقوله تعالى سرايل تقيم الحراي والبرود والماء فيجعل في اناء من حذف بفتحين الا اناء
من الطين المطبوخ وبالفارسية سفال والجعل تفسير للنبذ فانهم فيحدث فيه في الماء ليدع بالذال المعجمة والعين المهملة سوختن وبالذال
المهملة والعين المعجمة كزیدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم وفي بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة كما في القفاح بالضم والتشديد شراب
يتخذ من الحبوب كالحنطة والشعير والذرة وكان منى عز ذلك اي النبيذ في بدء الاسلام اراد بد غلبته وهذا بمدينة فلا يروى ان بدء
الاسلام كان بمكة ولم يجرب بها خمر ولا ينيذ لما كانت الجوار بالضم جمع جرة بالفتح وهي اناء من الخذف وبالفارسية سبواو في الخمر
الا اني جمع الله والخمر جمع خمر لانها انواع ثمرية وعنبية ولا يبيدكم ولي في ذكر حجة الانبياء في القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون
ما مودون من خوف الخائفة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم اذله الشيطان فاضل عن الايمان كبلعم بن باعور وصيصا الراهب بل
كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد هم الانبياء
وثانيا بان الانبياء موصوفون بجميع هذه الكمالات بخلاف الاولياء وعندى ان الكل سهو بل الآية في شأن يوم القيمة مكرمون بالوحى
مشاهدة الملك اقلت قد هم مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضي الله عنه راي جبرئيل وكذا عبد الله بن عباس رضي
الله عنهما قلت هذا نادى الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرين ان السامر والساحر راي جبرئيل
راكبا على الفرس عند غرق فرعون فقبض من تراب حافر فرس فجعل في بطن البعل فصارت له خوارق قلت الساحر يخلق باخلاق الشياطين
وينصغر بمزاجهم فيرى الملك كما يراه الشيطان وهذه رؤية من مودة بخلاف رؤية النبي الملك ما مودون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بقصر الهمة وقد هاهنا الخلق مطلقا وقيل كل ما دب على وجه الارض وقيل الجن والانس اقلت الولي ايضا يرشد الانام قلت ارشاد
النبي اعظم من ارشاده اضعافا مضاعفة بل لا يبلغ الولي الرشد الا بارشاد النبي لا يكمل الاكمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد
الاتصاف بكمالات الاولياء بعد بمعنى مع ويجوز ان يكون على ظاهره لما نقر من ان النبي قبل النبوة يكون وليا فانتقل عن بعض الكرامية
من جواز كون الولي افضل من النبي كفر ضلال لا يخفى ان الدليل المذكور لا يستلزم الكفر لو استدل به الاجماع وكون افضلية النبي من

ضروريات الدين كان الحكم بالكفر صحيحاً ومن المخالفين في هذه العقيدة الشيعة زعم بعضهم ان علياً رضي الله عنه يساوي الانبياء لقوله عليه الصلوة
 والسلام من اراد ان ينظر الى آدم في علي وإلى نوح في تقواه وإلى ابراهيم في حبه وإلى موسى في عيبته وإلى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن أبي طالب
 رضي الله عنه واجيب بعد تسليم صحة الحديث انه تشبيه لا تسوية وزعم بعضهم انه افضل من الانبياء بعد نبينا صلى الله عليه وسلم نعم قد يقع تردد
 في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين والقطع بانه افضل من الولي الذي ليس بنبي اعلم ان بعض
 المشائخ الصوفية قدس سره بعد اتفاقهم على ان النبي افضل من الولي اختلفوا في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فقول الولاية افضل بوجه احدها
 انها توجه العبد الى الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بين الحق والعباد ثانياً ان تصرف التبليغ ينقطع بالموت وتصرف الولاية لا ينقطع فان كمالات
 اولياء الامة من آثار ولاية النبي بعد موته ثالثاً ان الولاية كمال باطني والنبوة كمال ظاهري والكمال الباطني اشرف وقيل نبوته افضل من ولايته
 لانها صفة لا يشارك فيها غيره وبها يتفضل في قرب الحق سبحانه على غيره وهذا التحقيق ظاهري معنى ما نقل عن بعض الصوفية ان الولاية افضل
 من النبوة وانما دفع عنهم تشييع العلماء نعم الافضل ان لا يطلق ذلك القول بل يقال ولاية النبي افضل من نبوته ان قلت قد حكى عن القطب الاعظم
 عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز انه قال خضنا بحر اوقف الانبياء على ساحله قلت اراد الاحوال التي لا يحسن صدورها عن الانبياء كالزوجة
 والرقص والتطحيات فان الحق سبحانه حفظ الانبياء عنهم بتوسيع بواطنهم وكانت تجري فيهم بحار العشق والذوق لا يغلب عليهم الاحوال المحزنة
 فيداهم اهل مكانة وكرامة وقد لا يحفظ اعمالهم لا يستحسنه العوام ولا يصلي العبد ما دام عاقلاً بالغالي حيث يسقط عنه الكفر والنهي اي
 مقام سقوطها عنهم للخطابات الواحدة والتكاليف يعنى ان نصوص الامة النبي وحرمت عامة لكل عاقل بالغ في جميع احوالهم والقول بالسقوط
 انكار لعمومها واجماع المجتهدين على ذلك اي على عدم السقوط وخص المجتهد بنشارة الى ان المعتبر هو اجماعهم وذهب بعض المباهجين بالضم
 جمع مباهج منسوب الى المباحر وهم قوم ابا حوا المحرفات من الحرف والزنا الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاته قلبه واختار الايمان على الكفر من غير
 نفاق يسقط عنه الكفر والنهي ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر ويقرّب من هذا المذهب من ذهب المرتبة قالوا لا يضر مع الايمان معصية
 كما لا يضر مع الكفر طاعة وذهب بعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته بالتفكر في كمالات الحق سبحانه واستدلال المباحية
 بقوله تعالى واعبدك حتى ياتيك اليقين والجواب ان المفسرين اجمعوا على ان المراد باليقين الموت فالاية لنا علينا وهذا كفر لا ينافي انكار النصوص
 والاجماع وضلال فان اكل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصاً جيب الله صلى الله عليه وآله وسلم مع ان التكاليف في حقهم اتم و
 اكل فانهم يأتون بترك الافضل بل كل من كان الى الانبياء اقرب فالتكليف عليه اشد لقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة
 مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال الامام علي بن موسى الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسيئنا كفلان من العذاب وقد فرض
 على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرضوء لكل صلوة وقيام الليل وجازله صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب
 الله تعالى عبداً يضره ذنب لم يجز القاري الهرري لهذا الحديث قهر بجامع حرصه عليه وقال روى في معناه حديث ابى سعيد عن النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضى عن العبد اشى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمل واذا سخط على العبد اشى عليه بسبعة اصناف
 من الشر لم يعمل رآه احمد ابن حنبل ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فعناه انه عصمه من الذنوب المحفوظ من ان يترك

ذنباً فلم يلحقه ضرر هالاً نه فرغ ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تحجر الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا يبدى ليس بضر
 ان قلت قال في تحفة البصرة عن الشيخ قزوين الكبير المصري قال قيل لي مرات انك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا يطيق ذلك
 كلني شيئاً آخر قلت كان ذلك امتحاناً ولكن كان من المتسكين بالشرعية فلم يخطأ ان قلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف
 اجيب بان المحققين منهم فسر التكليف بالكلفة بمعنى المشقة والمعنى ان العارف لا يجبر من العبادة مشقة بل يتلذذ فيها والنصوص
 جمع نص وهو في اللغة القطع وفي اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب
 السنة من بيانية تحمل على ظواهرها أي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل
 الاسلام فام يصرف عنها أي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع كما في الآيات التي تشترطواها بالجمعة و
 الجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يدا الله فوق أيديهم ونحو ذلك كالمجئ في قوله تعالى جاد بك وللك صفاء
 الدليل القطعي هو ان الجمعة والجسمية تنا في الوجوب الذاتي وقيل قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه أي آيات الجمعة والجسمية ليست
 من النص بل من المتشابه هذا السؤال مبنى على معنى آخر للنص على مصطلح الأصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظاهري معناه اربعة اقسام
 ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه كما حيث اللفظ بل لان المتكلم ساق الكلام لهذا
 المراد فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في المحل المحرمة ونص في التفرقة بين البيع والربوا لانه نزل رد الكفار في قولهم انما البيع مثل
 الربوا والمفسر ما بلغ في الظاهر الى ان لم يقبل التأويل كآيات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فيجوز للملئكة كلهم اجمعون والحكم لا يقبل
 التفسير كقوله عليه السلام للجناد ما ضل الى يوم القيمة وايضاً كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومحمل ومتشابه فالخفي ما لا
 يظهر المراد منه لغار من غير الصيغة ولا يحتاج الى التأمل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش العار
 الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتأمل القليل ان النباش اقل جنسية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الايام
 فلا يقطع وللشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تأمل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتأمل انها
 في صفاء القوارير وبياض الفضة والمحمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة فان الصلوة واللفظة
 الداء والزكاة النماء وانما عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كمقطعات
 اوائل السن عند جمهم السلف هو المختار وان تكلم قوم منها بقولهم ومن المتشابه عند الجمهم هي الآيات والاحاديث المشعرة بالجمعة والجسمية
 وهو الاسلام وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لا نأقول المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر المحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية
 المذكورة والنظم في اصطلاح اصول لفظ الشارع واختار النظم علم اللفظ تأديلاً باللفظ طرح الشيء من الفهم على ما هو المتعارف في غير
 اصول الفقه والعُدُولُ مبتدأ خبره للحاد عنها أي عن الظاهر الى معاني يدعيها أهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالفهم وهم قوم
 ظاهرهم الرضا وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصول هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجها
 الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم

خلق كثير حتى حصل لهم شوكه عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين ومنعوا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم ورعى انهم لما افسدوا مكة قالوا
 كيف قول ربكم من دخل كان امنا فقال بعض العلماء معناه من دخل فامنوا ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن
 جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولانسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنية وبالقرامطة كان من اكابرهم محمد بن قنطرة بن قنطرة بن قنطرة
 بالحرمية لباحثهم المحارم والسببية لقولهم ان الرسل سبعة آدم ونوح واوراهيم وموسى وعيسى وحجج الله تعالى عليهم وسلم والمهدي
 والاباء في كل زمان من سبعة يدبر الدين وبالباكية اذ من شروهم بابك باذربيجان وبالحمرة للبسم للحمرة في زمان بابك وتسميتهم المسلمين
 حميا وسما الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والدار مشقة التكليف
 والوضوء محبة الامام والفصل تجريد العهد مع لا يرفعها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم الخفي عن عاقله والظن يزعمون ان لهم رئيسا
 ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويهونه الحجج وقصد هم بذلك نفى الشريعة بالكيفية لدعواهم ان جميع ما فهم العلماء من معاني النصوص غلط الخاد
 هو في اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبور ميل وعدل عز الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا
 للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم بحجة به بالضرورة من وجوب الصلوة والصيام وحرفة الخمر ونكاح المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض
 المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلي صاحب حقائق التفسير من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات
 خفية الى دقائق تكشف على ارباب السلوك والله سبحانه وللحجة نعمت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة اى لا تخالف الظواهر
 وهذا نعمت ثان للدقائق والاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله ما ذهب ومحسن العرفان المحض بالفتح الخالص والعرفان بالكسر معرفته لخلق
 سبحانه ويصدق قول الله عليه وآله وسلم لكل اية ظهروا بطن رآه محمد السنة فمن ذلك قولهم وقصة طالوت انا الله تعالى امرنا بجهاد النفس
 وهو كجالات واستلنا بالدينيا وهو كالهو من عبرها ولم يشرب منها او قنع منها بفرفة خلص عنها وجاهد النفس و
 قتلها ومن حرص عليها لم يشبع منها ولم يمكن العبي عنها ومنه قولهم في قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه انما الصفات البشرية
 منه قولهم في قوله تعالى فاخلع نعليك انما نزلت بالدينيا والاخرة في حب الله سبحانه ومنه قولهم في قوله تعالى ويجزى لكم الله نفسه انه نهي عن
 التفكير في ذاته ومنه قولهم في قوله تعالى نفروا الى الله امر بالقضاء فيه من راجع في صفهم وجد العجائب وردد التصويص بان ينكروا احكام التي
 دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتأويل من الكتاب والسنة اى للحديث المتواتر كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة
 فيه بلغت من الوضوح حدا ياتي عن تأويلها بالذوق والام الرحانيين وفي الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والمائل انما يكون معذرا اذا لم ينكر
 القطعية الواضحة ككفر لكونه تكذيبا صريحاً لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله عنها بالزنا وهم الرافض ككفر لانه قد نزل فعصمها
 آيات في اول سورة النور واستحلال المعصية اعترافا كونه خلاقا لا صغيرة كانت او كبيرة ككفر لانه تكذيب للشارع اذ اثبت كونها معصية
 بدليل قطعي هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالحج والثاني كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام من كذب على متعمدا فليتبوأ
 مقعده من النار حديث متواتر فاعلم بعض النصوص من جواز الوضع للترغيب والترهيب ككفر اما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور
 في الاصول الخفية ان الاجماع على مراتب فالا قوى اجماع الصحابة مع تصريحهم بالحكم الجمع عليه وهو قطعي كالاتية والخبر المتواتر وكفر منكره ثم

الذي صرح به بعض الصحابة وسكت الباقون ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم وهما كالحديث المشهور ويضلل
منكرها ويفسق ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وهو كخبر الواحد يا ثم منكره ولا يفسق فاجماع الاول قطعي البواقي ظنية في
شرح مختصر ابن الحاجب انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا وفي الاجماع القطعي مذاهب احدى الكفر ثانيا ليس بكفر ثالثا هو المختار
ان ما علم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غير ذلك والحق انه لا يكفر انتهى ثم المختار ان المعصية اعم
ان تكون بعينها كاكل الدم او بغيرها كاكل المسروق وقال بعضهم لا يكفر باستحلال الحرام لغيره وقد علم ذلك فيما سبق حيث قال المصنف الاستحلال
كفر ولعل المصنف اعاده لان المذكور سابقا استحلال الكبيرة والاستهانة بالمعصية والاستهانة آسان واستن فلا يشترط ان يكون على الشريعة
كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول اي كفر المستحل والمستهمري يتفرع ما ذكر في الفتاوى اي فتاوى علماء
ما وراء النهر فانه المراد عند الاطلاق كالنجس للثياب والكتاب لكتاب سيوي من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان حرمته لعينه قد ثبت
بدليل قطعي كعلم الخنزير بكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره كاكل في غير رمضان فانه حرام للوقت وكوطني الزوجة الحائض فانه حرام لعارض
الدم او قد ثبت بدليل ظني وهو للمكره التحريمي كاكل الخنازير والنخاعة والخصية فانه ممنوع بخبر الواحد وهو ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره وهو الصحيح لان الاستحلال في الوجهين تكذيب للتشريع بلا فرق فقال من استحل حراما قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه
احتراز من الحرام الذي لم يشتم حرمته كالوشم وهو تابيد الجلد ثم وضعه لا ثم وضعه عليه ليبقى المحل ملونا كالكحل ذو الارجاس كالبنت
والام والاخت او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة متعلق بالشرب والاكل والضرورة كالجوع المهلك والمرضا الذي
لا علاج له فكافر خبيلين وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق اراد الاستحلال وما في حكمه كاستهانة ومن استحل شرب النبيذ
الى ان سكر كفر فانه وان كان مباحا عند اهل السنة لكن القدر المسكر منه حرام قطعاً ورأي ان رجلاً شرب النبيذ من سقاء عمر رضي الله
عنه فسكروا فقال انما شربت من سقائك قال انما شربتك الحد لسرك اما لو قال للحرام هذا حلالا لترويح السلعة الترويح رواج داود
والسلعة رخت اي يرغب اليها المشتري او يحكم للجهل او عدم العلم بكونه حراما لا يكفر لعدم التكذيب ولو تمنى ان يكون الخمر حلالا او
لا يكون صوم شهر رمضان فوضا لما شق اي صعب عليه الصوم لا يكفر وهكذا الحكم في سائر الفرائض الشاقة من الحج والجهاد اما لو قال
ذلك تماديا بها فهو كفر على هذا يحل ما قاله بعض الامتثاله من قال عند مقدم رمضان جاء الضيف الثقيل فقد كفر بخلاف ما اذا تمنى
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه بكفر والقاعدة ان كل ما كان حراما في شرائع جميع الانبياء فتمنى حله كفر ما كان حلالا ثم حرم
فتمنى حله ليس بكفر لان حرمة هذا اي الزنا وقتل النفس ثابتة في جميع الاديان الالهية متوافقة للحكمة خبر ثان وقيل حال يعني ازدوام الحرمة
يدل على ان الحكمة الالهية اقتضت المحرمة الابدية مع قطع النظر عن الزمان والاشخاص بخلاف ما حرم بعد الحل كالخمر فان الحكمة
اقتضت حرمة بالنظر الى الزمان والاشخاص ففي الاول يكون المطلوب بالتمنى تبدل الحكمة وفي الثاني يطلب تبدل حال الزمان و
الاشخاص ولا باس فيه ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل عظيم بربه والجهل بالله تعالى
كفر وعندى في هذا الدليل نظر وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحائض يكفر لانه انكار لقوله تعالى

فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يلمهن وفي النوادر عن محمد الأمام الرباني صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يكفر لا ختم
 أن يكون النهي للاستئذان لا للتحريم ويوافق قول الأمام أبي يوسف فيمن حلف أن لا يطأ امرأته حراماً فجامعها في الحيض أنه لا يحنث وكذا
 قولهم أن الزوج الثاني إذا جامع المطلقة بالثالث في الحيض حلت للأول وهو الصحيح وقال إبراهيم بن ستم أصله أمة الخفية أن من استحل
 على زعم أن النهي ليس للتحريم لم يكفر وإن استحل مع العلم بأن النهي يفيد الحرمة كفر وعندي أن هذا القول اعدل وفي استئذان اللواطة
 رأيت لا يكفر على الأصح لأن قياسها على حرمة وطئ الحائض والعلة الجامعة بالتلوث بالقدوم ثبتت بكتاب ولا يحدث متواتر الأحاديث
 المروية فيه ضعيفة كما نقل السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا لا إجماع لأن مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والأمام مالك
 أنه مباح استدلالاً بقوله تعالى نسأكم حرثكم فأتوا حرثكم أني شئتم وهذا القول وإن كان خطأ ظاهر لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل
 ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية أو الدينية كالجمل والظلم والكذب والفقر الزوجية أو الولد أما وصفه بالجسمية لله
 فقيل كفر قيل لا لأنه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من الجسمية إلى أنه ثلاثة أشبار وكسمة يتلألؤ ونحوها من الخرافات الباطلة فلا شك
 في كفره أو سحره باسم من أسماء أو بأمر من أوامر كما يفعل كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثاً أو أنكر وعدة أو عيدة يكفر كذا لو تمنى أن لا يكون أي
 لا يوجد نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أي زعم أنه لا فائدة في بعثهم أو عدوته وتخصيص القصد يدل على أنه ليس كفر على الإطلاق كما إذا
 قال عجز عن أداء التكليفات ولكن عندي أن هذا التمني كفر على الإطلاق وكذا الوضوء على وجه الرضا ومن تكلم بالكفر أي على سبيل استهسان
 الكفر أما إذا كان الكلام مضحكاً فلا خطر فلا كفر هكذا قال بعضهم وكذا المجلس على مكان مرتفع كجلوس الواعظين وحوله جماعة يسألونه
 مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بلش وهذا الكلام يحتمل وجوهاً أحدها أن يكون ضرب الوسادة
 بمعنى وضعها للجالس كقولهم ضربت الخيمة ثانياً أن يكون الضرب على حقيقة كاهنة الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لا واقعة الفتوى
 كانت كذلك ثالثها أن الشارح لعله خاطب بين الرائيين أحدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالخرق فاختل كلامه بما في الفصول
 العادية هكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكورين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالخرق كفر واجلته انتهى والخرق بالفارسية
 تازيانه يكفرون جميعاً الجالس والسائلون لا يستخفونهم بالشرع وفي العادية وكذا إذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالمذكورين القوم
 يضحكون كفر وإن تشبه بالمعلم وياخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم والقوم يضحكون كفر جميعاً انتهى
 وكذا لو أمر جلان يكفر بالله تعالى قال الأمام أبو حنيفة يكفر لما مر أولاً أو عزم على أن يامر يكفر قال في سيرة الجناس يكفر بعزيمة عليه وكذا
 لو لقن التلقين آمومتين لا مروتة يكفر لتبين أي لتقطع والبين من الأضداد جاء بمعنى الوصل ولا نقطاع جميعاً من زوجهما فان أحد
 الزوجين إذا ارتد انقطع النكاح وهذا جملة معروفة فتولدا فتى أبو القاسم الصفار أبو جعفر الهندواني والأمام اسمعيل الزاهد البخاري
 بعض مشائخهم قد رحمهم الله تعالى أنه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعاً للاحتيال وعامة مشائخنا لا يسمون ارتداداً بالفرقة وقطعوا
 الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الأول ثم الدليل على كفر الأمر والعازم والملقن هو أن الرضاء بالكفر كفر من العلماء من لا يرى الرضاء
 بالكفر كفر على الإطلاق بل إذا كان على وجه الاستهسان وهو معتاد شيخ الإسلام خواهرزاده وقال إذا أحب موت الظالم على الكفر لينتقم

الله منه فليس يكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا وعليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر الزنا باسم الله لا يستخف به باسم الله سبحانه وان قال بعد الفراغ الحمد لله فليل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الا فتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة بلا ضرورة ولا نافذة سفر او بغير الطهارة معتدا بكفره لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابي حنيفة وقال ركن الاسلام على السفيك لا يكفر كلام شمس الامنة الحلواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابي الليث والصدك الشهيد قال الحلواني لا يكفر وقال بعض المشايخ من احدث في صلوة واستحى ومضى في صلوة لم يكفر لكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فكفر عند ابي الليث لا عند علي السفيك وكذا لو اطلق كلمة الكفر اي تكلم بها استخفا فاقاى على ان التكلم بها سهل لا بأس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقد بها فكفر ظاهرا لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة المشايخ انه يكفر لا يعد بالجهل ومن قصد التكلم بغيرها فحرت على لسانه بلا قصد لمن اراد ان يقول اكلت فقال كبرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا يكفر هو الصحيح عندك ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضى فلا يقصد في ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاوى قالوا ومن صد عنه ما يوجب الكفر جبطت حسنة ووجب اعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الا تيان لكلمة الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتي اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير وجوه احد يمتنع ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية والياس من الله تعالى كفره سواء كان في اللغو الجحيمية او الاخروية لانك لا يائس من رحمة الله بالفقر رحمة الا القوم الكفرون اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذ بعونا فتحسوا من يوسف واخيه ولا تائسوا من رحمة الله انه لا يائس من رحمة الله الا القوم الكفرون والامن من الله تعالى كفره لانك لا يائس من مكر الله الا القوم الخاسرون مكر الله تعالى هو ان ياخذ المحرم بالعذاب بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الآية وفي الاستدلال به خفاء لان الخسران لا ينحصر في الكفر الظاهر عند الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كان اليأس تكذيب بنصوص الوعيد والغير الا يئس ينكر قد قاله سبحانه على الاحسان والامن يتكبر قدته على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة امنون والكفر لا يباحر ابد واجيب بانهم امنون عن العذاب لا عن الجلال الالهي وعندك ان الكفر هو الامن في دار التكليف اما في الآخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله فان قيل للجرم بان العاصي يكون في النار ياس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى اي جزم العاصي بان العاصي في النار يائس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان وعاصيا لانه اما امن او ائس لان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على الله تعالى وان ثوابه محال ولا يئس بالياء اسم فاعل من ائس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلموا اليئس مع ان الياء متحركة وما قبلها مفتوحة لان الكلمة مقلوبة ولذا لم يقلب الياء في اسم الفاعل همزة لانه تابع لاعلال الماضي ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر مجهول من التكفير وهو النسبة الى الكفر احد من اهل القبلة معناه اللغوي من يصلى الى الكعبة او يعتقد انها قبلة وفي

اصطلاح المتكلمين من يصدق بضرر ديات الدين اى الامم التي علم ثبوتها في الشرع واشتهر من انكر شيئا من الضرريات كحدث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزيئات وفرضية الصلوة والصوم لم يكن من اهل القبلة ولو كان مجاهدا في الطاعات كذلك من يشر شيئا من امارات التكذيب كسجود الصنم والاهانة يا مشرقي والاستهزاء عليه فليس من اهل القبلة ومعنى عدم تكفير اهل القبلة ان لا يكفر بارتكاب المعاصي ولا بانكار الامم الخفية غير الشهيرة هذا ما حققه المحققون فاحفظ قلنا هذا اى جزم المعتزلة المعاصي في النار المطيع بان المطيع في الجنة ليس بياس وامر لا نه على تقدير العصيان لا يائس ان يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يامر ان يخذله والخذلان ترك الحفظ والنصر فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه من رحمة الله تعالى ذكره انما ما كلام القائل ولا فقد من الجواب عنه ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك اى ظهر الجواب عنه لا نالا نسلم اذ اعتقاد استحقاق النار على تقدير عدم التوبة يستلزم الياس لانه يعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم اذ اعتقاد عدم ايمانه المفسر لمجموع التصديق والاقرار والاعمال كما هو تفسير المعتزلة بناء على اعتقاد او عدم ايمانه على انتفاء الاعمال بارتكاب الكبيرة فان العمل عندهم يعم الفعل والترك بوجوب الكفر خبر ان اى لا نسلم ان هذا الاعتقاد يوجب الكفر اما عندنا فظاهر لان الاعمال عندنا خارجة عن الايمان واما عندهم فلان تارك العمل لا مؤمن لا كما هو هذا اى خذ هذا اتم هذا ولجميع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية اى رؤية الله تعالى في الجنة او سب الشيوخ اولعنها فعلا ان ماضيان معطوفان على قال او مصدر ان معطوفان على خلق القرآن وامثال ذلك ككفر من انكر الخوض والصراط والميزان مشكل ورفع الاشكال بوجوه احد ما ان عدم التكفير من هب الشيخ الاشعري وانباعه من علماء الكلام وهو المردى في الملتقى عز الامم الا عظم والتكفير من هب الفقهاء فلا اشكال لعدم اتحاد القائل بالنقيضين ثانيها ان الادلة القطعية من الكتاب والسنة واجماع السلف دللت على ان القرآن كلام الله تعالى وان الرؤية واقعة وان الشيوخ شرفا عظيما فمن انكر امثال ذلك فلا تصد بتركه فلا يكون من اهل القبلة ثالثها ان التكفير تهديد تغليظ وليس محمولا على ظاهرها ولا تصد بترك الكاهن بما يخبر به عن الغيب كقوله عليه الصلوة والسلام من اقر كاهنا فصدق بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وسلم هذا كلام عبد الله بن مسعود في كراهة الحاكم بسند صحيح ولعل الشارع نسب الى الشارع لانه مذکور في ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من اقر كاهنا فصدق بما يقول او اقر امرأة حائضا او اقر امرأة في دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه واله وسلم رواه احمد والترمذي وابن اود والنسائي او لان كلام الصحابي في غير المسائل الاجتهادية يحمل الرفع لكن كون التكفير محالا يجري فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان اى عما سيكون في المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدقائق وما في الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان اخصر لانها بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم العلوم وكان في العرب كنهة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامم اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له بيتا يفتح الرأى الممثلة وكسر الهمزة وتشديد الياء فاعيل بمعنى مفعول من الرؤية اى رفيقا

من الجن يراه الرجال قال الخيال قال في الصحيح يقال يبي من الجن اي من اللغو ان له تعلقا قريبا من الجن انتهى واصحح ما قلنا كما يظنهم على
من تتبع الاستحالات والجوهر كثير الوهم وتابعة بالنصب على رؤيا والتابعة حتى يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب النار للنقل من
الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابع والجنية تابعة فالتار للتأنيث فيلقى الجن المسمى بالري والتابعة اليه الاخبار اما
القرار الاخبار الحالية نظاه لان الجنى يسير في اقطار الارض فيأتي بما ابصر واسمع واما الاخبار المستقبلية فقد جاز في الحديث اصحح في الخبر
ومسلم وغيره ان الحق سبحانه يوحى الى الملكة بما تقضى به من الامور المستقبلية فيتنكره تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم
قبل ان يصيدهم الشهاب فيخاطبون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التي يلفته من السماء هذا مختصر ما في
الاحاديث وهو لا ذكرنا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما في نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدل
الامور اي يدكها بفهم اعطيه ماض مجهول واحد الضميرين للفهم والاخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر و
المنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا الحالية لقافية عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا وكذلك يكون مصدق كافرا اما
اذا زعم انه يستدل بعلاقات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالحجة العلم بالغيب امر
تقر به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه بالوحى والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد عطف على اعلام الى الاستدلال
بالامارات اي العلامات كادفاع النجوم واشكال الرمل والادلة المذكورة في الطب على كيفية المزاج وسرعة البرء او الهلاك والبحارين فيما
يمكن ذلك فيه بخلاف ما اذا لم يمكن الاستدلال عليه فانه لا يمكن معرفته الا بوحى او الهام كالقصة واشراطها ولهذا اي لما ذكر من ان العلم
الاستدلال ليس من علم الغيب الخاص بالحق سبحانه ذكر في الفتاوى اختلفوا في علماء ما داره النهران قول القائل عند رؤية هالة القمر هي
دائرة بيضاء حول القمر في سحاب رقيق يكون مطر اي يوجد وهذا مقول القول مدعي علم الغيب لا بعلامته كفر اما اذا استدلال بان
الهالة تدل على رطوبة الهواء ورطوبة الهواء سبب كثرة المطر فلا كفر اعلم ان للناس في مسألة الغيب كلمات غير منقحة والتحقيق ان
الغيب ما غاب عن الحواس والعلم الضرري والعلم الاستدلال وقد نطق القرآن بنفى علمه عن سواه ثم نادى انه يعلم كفر من صدق المدعى
كفر اما ما علم بحاسة او ضرورة او دليل فليس بغيب ولا كفر في دعواه ولا في تصديقه على الجرم في اليقيني والظن في الظني عند المحققين
وهذا التحقيق ان دفع الاشكال في الامور التي يزعم انها من الغيب وليست منه كونها مدركة بالسمع او البصر او الضرورة او الدليل فاحذر اخبار
الانبياء لانها مستفادة من الوحى ومن خلق العلم الضرري فيهم او من انكشاف الكوائن على حواسهم ثانيا خبر الولي لا يستفاد من النبي او من
شواهد الحنا ومن الهام الى او من النظر في اللوح المحفوظ وهو ثابت من اهل الكشف وازمنع بعض الفقهاء ثانيا اخبار الحاسب بالكشف
والنسوف لانه بدلائل هندسية قطعية رابعها اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علان استدلاليان منزكان على بعض الانبياء شعر
اندرنا وخط الناس فيما نحن استدلال بقاعدة نبوية اصاب في الخبر خامسها خبر الكاهن لانه ما يخبره الجن عن مشاهدته او سماعه للملكة الذي
عرفوا الكوائن المستقبلية بالوحى ثم نقول قد نطق كثير من الاحاديث واقوال السلف بكفر المنجم والكاهن ومن يصدقهما وذكر غير واحد من
المحققين ان التكفير خاص بمن يدعى علم الغيب او يزعم النجوم مدركة بالاستقلال او يزعم الجن عالمة بالغيب قلت ومع هذا ليس الاستدلال

بالنجوم والكهانة وتصديقهما من فعل الصالحين ولا شك ان فيها اخلا لا يفتأ ضعفاً للمسلمين لزعمهم ان الخبر عالم بالغيب على ان الكاهن يصعب ان يعلم ايمانه لاستمداده من الشياطين فاحفظ هذا التحقيق فانه من خواص مؤلفاتنا والمعدوم لم يكن بشئ اعلم ان من جملة ما اختلف فيه المعتزلة والاشاعرة مسئلتان متعلقتان بالمعدوم الاولى ان الاشاعرة قالت المعدوم ليس بثابت في الخارج وطبقهم عليه الفلاسفة وزعم للمعتزلة ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وليس منفيًا الثانية ان الاشاعرة قالت المعدوم لا يسمى شيئاً في اللغة والعرف وقال المعتزلة يسمى شيئاً وكلام المصنفين ان يكون بياناً للمسئلة الاولى بناء على ان الشئ مرادف الثابت وان يكون بياناً للثانية ولذا قال الشارح ان اريد بالشئ الثابت المتحقق تفسيرا للثابت على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت وهو مختار الشارح حيث قال في اول الكتاب الشئ عند الموجد والثبوت والتحقيق والوجود والكوا والفاظ مترادفة انتهى منع بعضهم ترادف الشيئية والوجود وقال هاهنا متساويان في الصدق بلا اتحاد المعنى مستدلاً بانهم يقولون واجب الوجود وممكن الوجود ولا يقولون واجب الشيئية وممكن الشيئية وبان قولك السور موجد يفيد قولك السواد شئ لا معنى له لئلا يختار صاحب المواقف التجريد لفظ المصادقة بدل الترادف ووقع في بعض نسخ هذا الكتاب ايضاً تساقق بدل ترادف والمساوغة هو التصادق اعم من الترادف المساوغة ويمكن ان يجاب بان لا يجب قيام احد المترادفين مقام الآخر لانه يقال صلح عليه ولا يقال دعا عليه والعدم يرادف النفي فكل معدوم فهو منفي وانما ذكر هذه القضية اتماماً للنقل والا فلا حاجة اليها فهذا حكم ضروري جزاء الشرط اي قول المصنف المعدوم ليس بثابت حكم بدعي لا يحتاج الى دليل تدنيبه عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانياً ان الذات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج ابطها برهان التطبيق ثالثاً ان العدم صفة نفى والموصوف بصفة النفي منفي واستحسن الامدي هذا الوجه جداً واستبقى العضد جداً لا تصاف الموجد بالمسلوب كزيد بالعبي رابعاً ان ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدراً لاننا زلنا اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجد ولا معدوم والحال عند غيرهم مقدراً فيلزم ان لا يكون الصانع قادراً على شئ ولا موجد له لم يناف في الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان الماهية قسمان احد هما المنفي ويسمى المعدوم المحال والمتنوع وغير الثابت كشريك الباري ثانياً الثابت ويسمى المتحقق والشئ وهو اما موجد كالشمس واما معدوم ممكن كالحولاء الموجهة بعد سنة فالنفي عندهم انحصار من العدم والوجود انحصار من الثبوت واستدلوا على ثبوت المعدوم الممكن بوجوه احدها ان المعدومات متميزة وكل متميزة فهو ثابت في الخارج اما الصغرى فلان بعضها معلوم دون بعض وبعضها مقدراً للبشر دون بعض واما الكبرى فلان التمايز فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة اليه ايجيب بانكم ان اردتم التمايز في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة او في الذهن فالثانية وبالجملة تمام المعدومات وثبوتها كلاهما في الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالمكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من موصوف ثابت واجيب بان الامكان ليس ثبوتياً بل امر اعتباري سلبى لانه سلب الضرورة الثالث انا نحكم على المعدومات احكاماً ايجابية صادقة ولا يجاب حكم بثبوت شئ بشئ وهذا فرع ثبوت الثبوت له ايجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولذا كرر بعض تقريراتهم على هذا

الأصل الأول ان الذات ازلية فهي غير مجموعية وتأثيرها على انما هو اخر ارجاها من العدم الى الوجود الثاني ان الذات متساوية في كونها ذاتاً وانما اختلفت بصفاتها الثالث قال ابن عياش تلك الذات في حالة العدم عارية عن جميع الصفات وادرك عليه الثبوت الا مكان وقال جهولهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي يقع بها اختلاف الذات في الجنسية كالجهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب قرياً معدوماً ومأيد سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا في ان الجوهري المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققهم لا الخامس اختلفوا في ان الذات المعدومة هل توصف بالجمعية متعده جهولهم وقال ابو الحسين الغياط نعم السادس اختلفوا في ان العدم صفة للمعدوم ام لا منع اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا ان بعد العلم بان للعالم صانعاً قادراً عالماً نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لا بالانقاف بالصفات لا يدل على الوجود قال الامام هذه جهالة ظاهرة وان اسر يد ان المعدوم لا يسمى شيئاً فهو بحيث لغوى بفهم اللزم وفتح القين منسوب الى اللغة مبني على تفسير الشيء بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد يصحف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة للموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعي الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جهول المعتزلة ويعي الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشمل كثيراً من الذات التي لم يتعلق بها علمونا وهذا سبب عدلهم عن المعلوم الى ما يصح ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يفهم التعريف بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلمهم قصد وابعد فمر ما يتوهم من ان المعدوم مات لا تصح ان تعلم اذ العلم نسبة كابد لها من طرفين ووجه الدفع انا نخبر عن المعدوم ومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال ثبت انها معلومة فالمرجع الى المرجع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتبعية مواد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للفقهاء في تفسير الشيء اقوالاً اجد هامد هب جهول كاشاعة وهو ان كل شيء موجود وكل موجود شيء ولا يطلق الشيء على المعدوم الا بحجاز امستدلين او لا بقوله تعالى ولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً اي موجود او ثانياً بان اهل العرف واللغة اذا قيل للموجود شيء قبله واذا قيل الموجود ليس بشيء انكروه واعترض عليهم او لا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير اذ لا قدرة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانياً بقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤل نحو من قتل قتيلاً فله سلبه ولقنوا موتاً لم بلا اله الا الله وثالثاً بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه لما يؤل وبانه للبالغة في اثباتها نحو نفخ في الصور ثانياً هامد هب بعض الاشاعة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجوداً او وقت الاطلاق او قبله اربعداً وهذا ايجاد من الاول اذ لا يرد عليه الايات الثلاثة والأصل عدم الجواز واحتج عليه القاضي البيضاوي بانه في الأصل مصدك شاع ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الثاني موجود وكذا الشيء لان المتبادر من الشيء الوجود وكان العدم ليس بمشيئ ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفى فيها بالنظر ثالثاً مختار الجاحظ ومعتزلة البصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعاً

انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جم هو المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئا وهو خلاف اجماعهم ولعلمهم ذهبوا الى ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول ابي العباس انه القديم وفي الحادث مجاز ويدفع كثرة استعماله في الحادث نحو ان الله على كل شيء تدير وامثاله مما لا يحصى الثالث قول هشام بن الحكم انه الجسم ويدفع قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية انه الحادث ويرد على قول ابيد - ع الا كل شيء ما خلا الله باطل لان اصل الاستثناء الاتصال هذا ملخص للمذهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جداه ولذا ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب اذ قلت ما حل المشاعر على ايراد هذا البحث اللغوي فكتب الكلام قلت كان اصل البحث هو ان المعلوم ثابت ام لا ولكن لما استدال بعض المعتزلة على ثبوتهم بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى الشيء اذ قلت ما الفائدة في اثبات ان المعلوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتأخرين ومنها ان الماهيات محققة وذلك لا يوافق الذوات لم تكن محمولة للمختار منها انهم استدالوا على عدم قدسية تعبدان المصحح للمقدرية الامكان فنسبة الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدرية ترسخ بلا ضرر وهذا الدليل موقوف على ان المعلوم ليس بشيء فان الذوات المعدومة المتميزة عما زعم المعتزلة جازان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدسية ولذا قال صاحب المواقف انها من اذهات المسائل الكلامية ولكن ايراد المص هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قد ما المشتكين في ترك الابحاث الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل وفي دعاء الأحياء للأَمْوات وَصَدَقْتَهُمْ اى صدقة الأحياء عنهم اى عن الأموات نفع لهم اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بعلامة للخلاف ارحال اى متمسكين بالانقضاء لا يتبدل سواء سبق بالنعيم او العذاب وعلى الوجهين لا نفع للذء والصدقة والجواب بوجهين احدهما ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعهما فيجب الايمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقد ثانيا ما انه لو كان القضاء مبطلا للاسباب لزم ترك الاسباب المعاشية والشرعية من الزراعة والتجارة والخرق عن السباع والافاعي وليس الذرع والاسلحة في الحرب والعلاج والاختفاء بل الطاعات والخرق عن المعاصي الى غير ذلك من الاسباب التي فعلها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وامر بها وقد يجب بالانقضاء على قسمين مبهم لا يتبدل ومعلق يتبدل كالقضاء بان زيد ان دعاء الله سبحانه للفرقة والافلا وعندها فيه بحث لانه تعالى عالم من الازل بكل ما يقع اجماعا نفى المثال المذكور لا بد ان يكون عالما بانه يدعوه فيرتق او عالما بانه لا يدعوه فلا يرزق من غير تردد وشك ثم لا بد ان يقع ما سبق في علمه لا يتبدل والا لزم ان ينقلب علمه جهلا فالقضاء كله منزلة عن التبدل وكل ما اوهم خلافة من كلام الشارع او السلف فما ول فاحظه وكل نفس رهونة بما كسبت دليل ثان لهم مقتبس من قوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين اى كلهم محبوبون بعمله الا الصالحون والجواب ان المراد مجزى بعمله لا بعمل غيره دليل ثالث مستنبط من قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبيان انه ان الدعاء والصدقة من عمل غيره فلا ينفعه واجيب بوجه اخر ان الآية منسوخة بقوله تعالى والذين امنوا واتبعتم ذريتهم بايمان

ادولداو صديق ثقة فاذا الحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله يريد خل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال و
 ان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رآه البيهقي واما الآثار فها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن الحسين
 رضي الله عنهما كانا يفتقان عن علي رضي الله عنه بعد موته رآه ابن ابي شيبه ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة
 ليلة الجمعة فاذا النابوق مشرق فيها فاذا انا بماتف يقول هذه هدية للمؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة
 فاسبغ الوضوء وصلى ركعتين وقرأ فيها قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابها لاهل المقابر فادخل الله علينا الضياء
 والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤها في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه واله وسلم في منامى يقول يا مالك غفر الله لك
 بعد والنو الذي اهديته الى امي ولك ثواب وبنو الله لك بيتا في الجنة رآه ابن البخار والله تعالى يحب الدعوات و
 يقضو الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
 سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العيادة بقربة ما بعدة فالمعنى اعبدي في اثبكم و
 يعصدا حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول على المنبر ان الدعاء هو العيادة ثم قرأ ادعوني
 استجب لكم رآه احمد الترمذي وابو اود والنسائي ومحسن تائينهما ان الدعاء بمعنى السؤال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من
 اطلاق العلم على الخاص او نزل الاستكبار عن الدعاء منزلة الاستكبار عن العيادة ويعصدا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله
 صلى الله عليه واله وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رآه محسن السنة وكلام الشارح مبني على هذا الوجه هو المرحم المطابق لظاهر
 اللفظ اما حديث نعمان فالخصر للبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادات كما جاء في حديث آخر الدعاء هو العيادة رآه الترمذي
 ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم كطلب القدوة على سرقته او قتل او قطيعته ودم اي قطعها كطلبه وقوع
 العدالة بين ذوى الارحام ما لم يستعمل اي في الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلب هلاك فرعون
 فقال الله تعالى قد اجيبتم دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
 وسلم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعمل قيل يا رسول الله ما الاستعمال قال يقول قد دعوت وقد دعوت
 فلم ارجب لي فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رآه مسلم كما في المشكوة والعجب مما ذكره على القاري في تحريم احاديث هذا الكتاب
 ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم رآه احمد الحاكم من حديث ابى سعيد الخدري وقوله ما
 لم يستعمل قطعة من حديث آخر رآه البخاري وسلم عن ابى هريرة في ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي بما كسوتة ثوبان
 مشددة على وزن فعيل من الحياء والمعنى يفعل فعل صاحب الحياء والافحيفة للحياء انكسار انفعال لا يفهم منه تعالى وهكذا
 التاويل في غضبه ضحك فرجه كريم يستحي من عبدة اذا رفع يديه اليه للسؤال ان يرد لها صفرا بالكسر الخالي يستوى فيه المذكر
 المؤنث والمفرد والمجمع لانه في الاصل مصدر والحديث رآه الترمذي وابو اود عن سلمان الفارسي واعلم ان العدة في ذلك اي ما
 عليه الاعتماد في اجابة الدعاء صدق النية اي العزم المحكم على الطلب كدعاء الفرقي لاهل الساحل في الحديث اذا دعا احدكم

فلا يقل اللهم اغفر لي ان شئت ولكن ليغرم سراه مسلم وخلص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة
ولعل المراد تخليص الباطن عما لا يرضى به الحق سبحانه وحسن القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطر عند الدعاء شق آخر والمقصود
من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو ان ترى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل يعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يختلف
الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والخصو وهذا قليل بل
هناك شرط واداب كثيرة ذكرها الجزري في اول الحصن الحصين منتخبه من الاحاديث الصحيحة ومن اوكد ها اكل الحلال ولبسة في الحديث
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله طيب الخلق ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يمد يده الى السماء يا
رب يارب ومطعم حرام ومشرب حرام وملبسة حرام وغذى بالحرام فاني استجاب لذلك سراه مسلم واحمد الترمذي لقول عليه الصلوة
والسلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدين ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها
الاجابة من رعاية الشرائط واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لانه من الله
تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث سراه الترمذي الحاكم عن ابي هريرة رضى الله عنه وفي بعض النسخ واعلم
ان الله لا يستجيب الدعاء وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث اذ قلت قد يستجاب الدعاء مع فقد
هذه الشرائط مع ان الشرط لا يوجد بدون الشرط قلت هي شرط لاستحقاق الداعي الاجابة بحيث لا يرد دعاءه البتة وان اجاب الله
سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعي فذلك من محض فضل وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكرنا في جواب الاشكال فجوها غير
ما ذكره الشارح احد هاتان نصوص الاجابة قد اضمي فيها المشيئة بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف عائد عون اليه ان شاء
الثاني انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدا وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه
الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا لازم للدعاء فمن ابي سعيد الخدري في رفعه ما من مسلم يدع
بدعوة ليس فيها ثم ولا تطيعه رحم الا اعطاه الله بها احد شئ اما ان يجعل له عونه واما ان يدخرها له في الآخرة واما ان يعرف
عنه من السوء مثل سراه احمد واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر لمنعه للجهنم لقوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا في ضلل اى ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة لجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاء وهم للخلو
عن العذاب الا يدعى قال الله تعالى وقال الذين في النار نخزتهم جهنم اذ دعواكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تكت تاتيتكم رسلكم
بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلل ويدفع باز اللفظ عام وتعيينه نخزله بلا ضرورة ولا نه لا يدعوا الله تعالى
لانه لا يعرف لانه وان اقرب وذلك لان اكثر الفرق الضالة يعترفون بوجود الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة و
الولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اول فلان الوصف بما لا يليق به انما يتلزم للجهل بصفاتة تعالى لا للجهل
بناتة فكيف يقال انه لا يدعوا الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لاني استحقاقها فيجب ان يحجب الكافر بلا استحقاق
اما رجة من الله سبحانه وابتلاء كالحال في تزيقه وتوسيع النعم عليه وما روى في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب

رآه الإمام أحمد عن أنس بن مالك في محمول على كفر النعمة أي القصور في أدائها والكفران بعم الكفر والفسق والقصور والطاعات
 وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متمرد فقد كفر وجوزة بعضهم لقوله تعالى حكاية عن إبليس رب انظرني
 أي امهلني بالحيرة فقال الله تعالى أنك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين أحدهما أنه سأل المهلة إلى يوم البعث ولعله
 أراد الحيرة الأولى إذا مات بعد البعث فلم يجبه امهلني إلى النفخة الأولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني إلى يوم يبعثون
 قال فانك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ودفع أولا بانها اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو
 يوم البعث ولا يلزم عدم مرتته لجواز ان يموت في أوله ثم يبعث في وسطه وثالثا بان نفخة الموت والبعث تقعان في يوم واحد أيام
 الآخرة توارى ولوف سنين من الدنيا وثانيه ان معنى قوله أنك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لانها بسبب دعوتك
 كما يدل عليها اسمية اللحظة وتوكيدها واجيب بان خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيمة وهو الشيخ الإمام اسحق بن محمد
 السمعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقال لم يكن نظره من العرش إلى الأرض إلا إلى الله عز وجل
 وكان معاملته مع الخلق طليا لحظ ظاهرا ودرا حظه ويضرب له المثل في العلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان يتكلم بالمعاني
 الدقيقة الشريفة وقد رزاه العلماء كات حكته وكان شريك الشيخ علم الهدى أبي منصور المازندراني في العلم واصطفا إلى ان فرق
 بينهما الموت وتوفي الحكيم يوم عاشوراء سنة اثنين وثلاثمائة بسمرقند وابو نصر الدبوسي وما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 من اشراط الساعة أي علاماتها جمع شرط بفتحين وهو العلامة والساعة القيمة اما لان يوم البعث مع طوله كساعة عند الله
 تعالى واما لان البعث يقع في ساعة واحدة من خروج الدجال بتشديد الجيم مبالغة من الدجل وهو الخلط والتلبس سمي به
 لانه يخلط الباطل والحق وقد توارت الاحاديث في خروجه وخوفت الانبياء ائمه من شره وهو يوحى اعدا العين يسلط الله
 سبحانه على الأرض امتحانا للعباد ويدعي الألوهية ويظهر عنه استجابات عظيمة فيقول للرجل لو احييت لك مائة من اهلك
 فهل تؤمنون باني ريم فيقول نعم فيام الشياطين بان يتصوروا في صور الموتى ويؤمن به خلق كثير فمن امن به صار في سعة عيش
 تنعم ومن كفر به استلحق بقطر شديد ويدخل في كل قرية في اربعين ليلة الامكة ومدينة فان الملائكة تحفظها ثم يحارب
 المسلمون بالشام واميرهم المهدي خليفة الله فتقع حروب عظيمة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله وهل الدجال موجود او يتولد فالصحيح
 هو الاول وقد صح عن تميم الداري الصحابي رضي الله عنه انه ركب البحر فلعب الموج بالسفينة ثم را فتزلوا جزيرة فوجد الانسانا
 عظيم الجسد مقيدا فاخبرهم انه الدجال وانه يخرج اذا اذن له في الخروج فاخبر تميم بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 صدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذلك وقد صح ان يوحى يا تولد بالمدينة يقال له ابن صياد وظهر عنه الكهانة ودعوى النبوة ولم يزل النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم يخاف انه الدجال وقال ابو بكره الثقفي وجدت في ابن صياد وابي امامة العلامات التي ذكر لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 وآله وسلم في الدجال وابي امامة كان عمر الخطاب وابنه عبد الله وجابر الانصاري يعتقدون انه الدجال وروى عنه انه الظاهر الاسلام ورجح
 البيت وقاب ومات بالمدينة وقال جابر فقد ناه يوم الحرة وهو يوم حارب اهل المدينة عسكريين بن معاوية وقيل اخذته صاعقة القنة

في جزيرة قال علماء الأحاديث قصة ابن صياد مشككة ولا شك في انه من جملة الدجالين والله سبحانه اعلم وَدَا ابْنُ الْأَكْثَرِ قال الله سبحانه
واذا وقع القول عليهم اخرجناهم دابة من الارض تكلمهم اي اذا قرب وقوع ما وعد الله من البعث وقد نطقت احاد الاحاديث واثبات
الصحابه بانها تخرج من عند الكعبة بعد نزول الارض وطولها ستون ذراعاً ولها قوائم وجناحان فتسير في الارض فلا يدركها طالب
ولا يعجزها هارب فتبيض وجه المؤمن كانه كوكب دري وتكتب بين عينه مؤمن وتسود وجه الكافر وتكتب بين عينه كافر وتخطم
انفذه عن ابي الزبير قال راسها كالشاة واذنهما كالغيل وقرنها كالآيل وصدورها كالهدل ولونها كالنمر وقوائمها كالبعير بين كل مفصلين
اثنا عشر ذراعاً والحديث المرفوع في تفصيل احوالها قليل وزعمت الشيعة ان الدابة على رضى الله عنه يخرج قبل القيامة ويبعث
معه الشيعة ويحشر له ابوبكر وعمر ومعاوية رضى الله عنهم واهل السنة كلهم فيقتلهم باشد العذاب ثم يملك الارض هو والائمة
المعصومون من ادلاء الوفا من السنين ويسمى الرجعة دين كرون في هذا الباب اقاويل عن جعفر الصادق رضى الله عنه الكل
كذب محض وهبتان عظيم وَيَأْجُجٌ وَمَاجُجٌ بالهمزة اوله ألف وقرئ بهما القرآن فقييل عريان على يفعل ومفعول من اجر النار
اذ اشتعلت ومنع ضررهما للعلية والتائيت بناويل القبيلة واختار الكسائي انهما اعميان وهما قبيلتان من اولاد يافث بن نوح عليه
السلام كانوا يسكنون في الطرف الشرقي الشمالى من الارض واجسادهم عظيمة واخلاقهم سباعية فكانوا يدخلون البلاد فيفسدونها حتى
قيل كانوا ياكلون الناس فسد ذوالقرنين الملك طريقهم فحبسهم الله سبحانه وراء الجبل ويروى من كثرة تناسلهم ما يتخوفه العقل
وقد نطق القرآن بمجمل الحديث مفصلاً بانه سيفتح طريقهم وذلك في زمن عيسى عليه السلام فيدخلون الارض ويخرجونها ويقتصر
الناس في الجبال الى ان يهلكهم الله سبحانه وقد صرح في الحديث انهم من اهل النار ونزول عيسى عليه السلام من السماء قد صرح في
الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء الى الارض فيقتل الدجال ويكسر صليب النصارى ولا يقبل الجزية من الكفار ويجوز
على الايمان فلا يبقى على الارض الا دين الاسلام ويكثر المال حتى لا يقبل الصدقة احد لا يكون بين اثنين حدة مدة ولا حديث في
ذلك كثيرة متواترة المعنى وجاز في الحديث انه يزوجه ويولد له ثم يموت فيدفن معي في قبري واه ابن الجوى وبعض الامثلة في هذا الحديث
نظر اختلاف الرايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي مسند احمد اربعين سنة وجمع الحفاظ ابن كثير بين الحديثين
بان رفع السماء وله ثلث وثلاثون سنة ويمكث بعد النزول سبعاً فذلك في مسند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال
السيوطي كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رواه احمد عن عائشة مرفوعاً الى هريزة موقوفاً والطبراني
عن ابي هريزة وابن مسعود مرفوعاً وابن اودوان وجان عن ابي هريزة مرفوعاً والفاظه نصوص مفسرة لا تحتمل التاويل لقوله فينزل عيسى
ابن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى في الارض اربعين سنة اماماً عالماً وحكماً مقسطاً رواه احمد اما حديث سبع فاما رواه مسلم ابن عبد الله بن
عمر حدة وليس صريحاً في لبث عيسى فاللفظ هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلب فيه لكة ثم يمكث الناس بعده سبع سنين ليس
بين اثنين حدة ويحتمل ان يكون المعنى بعد موت عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح كما يدل عليه ثم التواخي والمعنى ان الناس بعد عيسى
يلبثون مدة على سنين عده ثم يتغيرون وجاء في رواية انه يمكث خمساً واربعين سنة ابن الجوزي وفي نسخة كلام وان صح فلا ينافيه حديث

اربعين لان النيف كثيرا ما يحدف عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر وطلوع الشمس من مغربها وجاهد الاحاديث انه يقع قريباً من
 خرج الدابة اما قبلها واما بعد قبل نغمة الصق بزوان قليل وقد صرح في احاديث كثيرة انه لا يقبل ايمان الكافر توبة الفاسق بعد وجاهد في بعض
 الآثار ان الليلة تطول جدا فيعرف اصحاب قيام الليل انها لا تخلو عن حكمة فيعيد الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من مغربها مسلوقة
 النسخة حتى تنوشت السماء فيموت كثير من الناس فربما ثم يكون طلوعها على الحال المعهودة والفلاسفة يأولون بتغير الاحوال العلوية وهو
 مبنى على اصولهم الفاسدة فهو حتى خبر لقوله ما اخبركم بها ام ممكنة اخبرها الصادق فيجب الايمان بها وقال حذيفة بن اسيد الغفاري
 حذيفة بضم الحاء المهملة وفتح الدال المعجمة تصغير حذفة وهي في اللغة شاة صغيرة سواء واسيد بفتح الهمزة وكسر السين صفة من اسد الرجل
 اذا صار كالاسد الغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء وتشديد ها غلط منسوب الى غفار قبيلة من العرب وفيهم دعا النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم بقوله غفار غفرها الله تعالى مرآة مسلم وحذيفة صحبة ويكنى ابا سريحة بسين مهملة مفتوحة حاء مهملة وقال ابو عبيد في نسبة
 حذيفة بن امية بن اسيد اطلع بتشديد الطاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم علينا اي من فوق كما في رواية اخرى عنه قال كان النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا الحديث مرآة مسلم ونحن ننكر فقال ما تذكرون فقلنا ان كوال الساعة فقال انها لن
 تقوم حتى ترون قبلها عشر ايات اعلامات فذكر الدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان فتلا هذه الآية يوم تاتي السماء بدخان
 مبين يملئ ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصيب كهيئة الزمكة واما الكافر فكمثولة السكران يخرج من منخورة اذنيه
 ودهره مرآة محم السنة في المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وصحهم البخاري وسلم عن عبد الله بن مسعود انه انكر قصة الدخان انكاراً
 شديداً وفسر الآية بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دعا على كفار قريش بالقط فقطط اسبع سنين حتى كانوا يرون ما بين السماء والارض كهيئة الدخان
 من شد الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزل عيسى بن مريم ويا جوج ويا جوج وثلاثة تخسف بالضم جمع خف بالفتح وهو ان
 ينهب الشيء في تم الأرض كالفرق في الماء خف بالشرق وخسف بالمغرب اريد المشرق والمغرب بالنسبة الى العرب وخسف بحزيرة العرب بحزيرة
 الأرض اليابسة في البحر من الجزر وهو القطع سميت لانقطاعها عن الماء وسمى العرب جزيرة لا حاطة البحر الا عظم بحضوب وبحر قلزم بغربية بحر عمان
 بشرقه ونهر دجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف يقع بالبيداء موضع بين مكة وبين المدينة فانه ثبت في الحديث المرفوع ان اهل مكة
 يبايعون خليفة راشداً وهو كارة الخلافة فيقصد عكر من الشام ليجارونه فيخسف بهم بالبيداء كما مرآة احمد الحاكم واخر ذلك اي آخر العلامات
 العشر نازح من اليمن اليمن ارض وسيع من العرب على جنوب مكة وجاهد في رواية تخريج من فعر عدن وعدن قرية من اليمن على ساحل
 البحر تطرد الناس الطرد رادن الى محشر ثم اي ارض الشام اذ قد ثبت في الحديث ان المحشر بالشام وفي رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث
 مرآة مسلم في صحيحه ابن اود والثرمذى والنسائي ازلت كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهي اضيح من ذلك قلت
 يشبع الأرض بقدرته تعالى والاحاديث الصحاح في هذه الاشارة كثيرة جداً وقد روي احاديث مرفوعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واثار
 جمع اثر فيفتح اي اقوال الصحابة والتابعين في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب ذلك في كتب التفسير علم يبحث عن معاني كلام الله سبحانه
 من الفسر هو الكشف والسير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهي النصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم الكبار والتواخير

بجمع تاريخه واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكروها الوقائع الماضية والحوادث المستقبلية والمجتهد هو من يصرف الجهد والطاقة
 لادراك الحق الاعتقادي والعلمي في العقليات اى المسائل التي لا تثبت الا بدليل عقلي غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجوب
 الواجب او يمكن اثباتها بالعقل فقط كحدث العالم واجمع الجمهور على ان المجتهد فيها يخطئ ويصيب الاجمعي ابن الحسن العنبري الحافظ المفتزلي
 فانما زعمانه مصيب وليس مراده ان كلامه من القولين حتى مطابق للواقع كما اشهر عنه فانه جمع التقيضين ولا يقول بخلافه الا السوفسطائية و
 دان ان من اهل النظر بل مراده ان المخطئ غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا وابطل اهل الحق بما ثبت من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 واصحابه اجماع السلف من مقاتلة الكفار بالحكم بخلافهم في النار من غير ان يفروا بين المجتهد المعاند منهم والشرعيات هي الامور التي لا
 يستقل العقل باتباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعذاب القبر وكون الامر للجواب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كتنقاض
 الوضع بالدم قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبوا الى الشرح ابى الحسن الاشعري ثم لما خالفه علماء ما وراء
 النهر في المسائل وهم اتباع ابى منصور الماتريدي انقسم اهل السنة قسمين الاشعرية اتباع الاشعري والماتريدية اتباع الماتريدي
 وبقي لقب الاشاعرة عما يطلق على الفريقين والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية التي لا تقاطع فيها اى ليس فيها
 دليل قطعي مصيب وفيه احتراز عما ثبت بقاطع ككراه للتعاقب فان حرمة قد تثبت بالاحاديث الصحيحة والاجماع فالقائل باباحة
 مخطئ اجماعا وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة من افعال العباد حكما معيناً ام حكمه تعالى في
 المسائل الاجتهادية ما ادعى الله تعالى من التادية وهو التبليغ اليه اى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون
 كل واحد مصيباً وتحقيق هذا المقام المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون و
 جيلن اى حين اذ كان الحكم معيناً قبل الاجتهاد اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل على الشق الاول اما
 قطعي او ظني نذهب الى كل احتمال جماعة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا حكم قبل الاجتهاد بل الحكم ما رآه المجتهد هو مذهب
 اكثر المعتزلة فالحق على هذا متعدد الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الاطلاع على الحكم اتفاق الاطلاع على الدفينة والمخطئ ناجح
 على التقب وهو رأي طائفة من الفقهاء والمكلمين الثالث ان الحكم معين وقد نصب الله سبحانه عليه ليلا قطعياً وهو مذهب بعض
 المكلمين واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العذاب فقيل نعم لان الدليل قطعي وقيل لا لخفاة الرابع ان الحكم معين والدليل عليه
 ظني وهو مذهب المحققين كما قال الشارح والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجدة اى الدليل المجتهد اصاب في الحكم وان
 فقرة اى لم يبادر اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتة اى اصابة الحكم لغرضه وخفاة فلذلك اى للغرض كان المخطئ معذوراً
 وذكر بعض المحققين هذا اذا لم يكن الصواب واضحاً وان وضع فهو معاتب بترك المبالغة في السعي بل ما جازى الحاديث الصحيح
 فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم بخلاف المذهب الثالث واما الخلاف في انه مخطئ ابتداء او انتهاء اى بالنظر الى
 الدليل والحكم جميعاً واليه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشرح ابى منصور ويستدل عليه برحمة ضيعتين احدهما اطلاق الخطاء في
 الحديث بالتحصيص بالحكم ثانيهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اشار واصحابه في اسارى الكفار يوم بدر فقال عمر اقتلهم وقال ابو بكر

خذ الفدية وخرم ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ما قال أبو بكر فنزل لو كان كتاب من الله سبق لمسك فيما اخذتم عذاب عظيم فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو كان المجتهد مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب او انتقام
 فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه واصاب في الدليل حيث اقامه على وجه اى قانونه مستجوعا لشرائطه كاجاب الصغرى وكلية
 الكبرى في الشكل الاول واركانه من الاصغر والكبر والحد والوسط فاني بما كلف به من الاعتبار وذلك في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
 الابصار فان الآية امرية بالقياس والاجتهاد وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة
 لان هذا خارج عن الوسع ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا مختار صد الشريعة وقال هذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب
 والحق عند الله واحد فان المجتهد لو لم يكن مصيبا في الدليل لم يصح هذا الكلام واستدل عليه بوجهين احدهما قصة داود وسليمان
 عليهما السلام اذ سمي عمل كل منهما حكما وعلم لكن خص سليمان باصابة المطلوب ثانيهما ان تصنيف الاجر يدل على انه مصيب من
 وجه دون وجه والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجه الاول قوله تعالى ففهمنا سليمان قال الله تعالى وداود وسليمان اذ
 يحكمان في الحرب اذ نفشت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمنا سليمان وكلا ايتنا حكما وعلمنا فقله داود منصوب
 با ذكر والظرف بدل منهما والحرب كان زرعاً او غنبا نفشت تفرقت فيه واكتة ليل شاهدين حاضرين فحكم داود عليه السلام
 بالغنم لاصحاب الحرب وكان قيمتها على التساوي فقال سليمان وهو ذو احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع
 الغنم الى اهل الحرب فينتفعوا بالباقي وشعرها والحرب الى اهل الغنم ليصلحوا حتى يبعوا الى ما كان عليه ثم يرد كل منهما على الآخر
 فرجع داود الى قوله والضمير للحكمة وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للفتيا بضم الفاء الفتوى وهو جواب السائل وخص
 بالمسائل الشرعية ولو كان كل من الاجتهاديين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر حجة لان كلا منهما اصاب الحكم
 حينئذ وفهمه وليس هذا قوله بالمفهوم المخالف بل احتجوا به بأسلوب الكلام ثم الدليل مبني على ان الانبياء عليهم السلام يجتهدون
 وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو من باب الجاهلية لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم وقصة داود اسرى بذكر ولكنهم لا يقررون
 على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف قوم في ادل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وجماعة في الثاني لان الآية
 ماضية باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطاء واعتراض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يحتمل ان يكون الحكمان بالوحى والثاني ناسخا للاول
 وانما خص سليمان بالتفهم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يحتمل ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان
 اصوب الثاني الاحاديث والاثار الدالة على ترتيب الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفصيلا
 احاداً او قيد بالتواتر لا يفيها لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها حد التواتر بحيث وكذا في
 قطعية الدليل الاول وكذا في قطعية المسئلة والحق ان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن دون القطع خوط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام
 ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة وعن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلا اختصما الى النبي صلى
 الله عليه وسلم فقال لعمر افض بيننا قال اتضى وانت حاضر قال نعم علمت ان اصبحت فلك عشرة اجح وان اجتهدت اخطأت

فلك اجراء الحكم وصححه وفي حديث اخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم للمصيب اجرين وللخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمر بن العاص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحكم فاصاب فله اجران اذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد واه البخاري والجمهورين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد بن مسعود بن غافل بالمجعة والفار من قبيلة هذيل ابن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة هو افقه الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثرهم ارمدا من هيب الخنفية عليه وقال حنيفة هو اشبه الناس برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه وقال تمسكوا بعمدة وقال لو كنت مؤمرا من غير مشقة لآمرت عليهم ابن ام عبد ذكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النجباء والوقياء والاخاديش الاربعة للترمذي وكان يحمل نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ووسادته وطهونه وكان يقول ما من آية الا وانا اعلم انها لم تزلت وكيف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم مني بكتاب الله لرحلت اليه بالجملة مناقبه لا تحصى بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين وما روى ان عثمان رضي الله عنه ضرب لا متناعه عن تسليم مصنفه فمن مفتريات الرافض ان اصبحت لمز الله تعالى اي من فضل وارشاده والا للمنى من الشيطان اي من قصوى في الاجتهاد وازلال الشيطان وهذا الاثر في احمد الترمذي والحاكم وصحاحه وقد اشتمت على تخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ومنها ابن عباس بن عبد المطلب قال بالعدل في الغرائض وتبعه الصحابة وانكره ابنه قال والذي احصى رمل عالجهم عن الم يجعل في شيء نصفاً وثلاثين ومنها ابن عباس قال يحل نكاح المتعة فقال ابن الزبير لو فعلت لو حتمت بحجارة دارك ومنها ابن زيد بن ثابت قال الاب لا يحب الاخرة كالا بن وابن الابن والجد لا يحبهم فقال ابن عباس الا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن كالا بن ولا يجعل الجد كالا بن ومنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى زوجها لان المذكور في البقرة ان عدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وفي سورة الطلاق ان عدة الحامل وضع الحمل فقال علي رضي الله تعالى عنه عدتها بعد الاجلين وقال ابن مسعود من شاء باهلت ان سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ومنها ان عمر بن الخطاب منع اباه هزيمة وعز الانشاء لما رآه يخطي في الاجتهاد كثيرا الثالث ان القياس هو اثبات الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علته جامعة بينهما كما ثبتت الحرق في الاقيون اعتبارا بالحرق بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد منظم للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشرعية هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما الاول فلان القياس عند الخصم مثبت لا يظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بنود الشرعية لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد اذ قلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد اباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان تصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطي اي المنع وهو يعم الحومة والكراهة والا باحتصاص الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص العامة لجميع الاشخاص

فالصلوة فريضة على كل شخص وللغير حرام على كل شخص وهكذا سائر الأحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهادية ايضا عامة لجميع الأشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث مثلاً حراماً على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحاً على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم
ان تصاف شربه بالحرمه والاباحه معاً وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى
اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وبسته لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل
على نظر لان عدم التفرقة في الأحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الأحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في
التلويح الى وجه آخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيباً لزم للمجتهدين المتباينين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العامي مجتهد من
حنفياً وشافعيّاً فانه الاول محل النبذ والثاني بحرمته ولم يبق عمل هذا العامي على شيء من الحل والحرمه حتى يلزمه الاستقرار عليه لم
يتوجه احد هما عند حتى يقلده وحده فيكون النبذ عليه حراً وحلاً لا معاني الواقعي وهذا محال وعلم تحقيق هذه الأدلة وللجواب
عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب ولحق متقد بوجه منها انه لو كان الحق واحداً لزم
التكليف بما لا يطاق لان المجتهد يجب ان يكون مأموراً بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك اجيب باننا لانعلم انه مأمور
بذلك بل مأمور بالاجتهاد ومنها ان المصلين يتجهون القبلة الى جهات مختلفة ولا يؤمرون بالاعادة بعد ظهور القبلة اجماعاً اجيب بان
الشارح جعل قبلة المحترى حجة تحريمية فقد روي انه نزل في ذلك ايما تولوا فتم وجه الله في شرح التقييد قيل هو شرح للتوضيح لا للتقييد وللجواب
انه شرح لها معاً كما يظن للناظر فيه ويشهد له كلام الشارح في خطبة التلويح فانه قال ما حاصله اهتمت ان اصنف الشرح بحيث يصير
المتن مشروحاً ويزيل الشرح بياناً ووضوحاً ورُسل البشر اراى انبياً وهم من ذكوا لخاص و ارادة العلم والظاهر ان راي المع منسأ واة الرسول
والنبي كالشارح افضل من رسل الملكة هم الذين ياخذون الوحي عن الله سبحانه ويبلفونه سائر الملكة وفي التنزيل الله يصطف
من الملكة رسلا ومن الناس ورسل الملكة افضل من عامة البشر اراد بهم الاولياء والصالحاء اما الفساق فهم كالبهائم وعامة
البشر افضل من عامة الملكة اما تفضيل رسل الملكة على عامة البشر فالاجماع بل بالضرورة قال بعض المحشين اراد الضرورة
الدينية اي لا يحتاج شئ الى دليل في دين الاسلام واما تفضيل رسل البشر على رسل الملكة وعامة البشر على عامة الملكة فلوجه الاول ان الله
تعالى امر الملكة بالسجود لادم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم اشارة الى الجواب عما قيل ان السجود لا يدل على الافضلية اما اولاً فلا ينبغي
ان يكون السجود المأمور به سجدة واحدة كالقبلة والمحراب فلا يلزم افضلية والا لزم كون الكعبة افضل من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واما
ثانياً فلا ينبغي ان يكون السجود في عرف الملكة كالسلام في عرفنا واما ثالثاً فلا ينبغي ان يكون السجود امتحاناً للطيع والعاصي لا تكريماً لادم عليه
السلام بل دليل قوله تعالى حكاية اي عن ابليس نصب على التميز والحال ارايتك هذا الذي كومت على هذا اعتراض منه على الله سبحانه و
معنى ارايت اخبرني كما جرى به محاوراة العرب والكاف لتأكيد الخطاب ولا محل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت
له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كومت على لم كومت على واعترض بانه ينبغي ان يكون التكريم بوجه آخر غير
السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انه السجود وقال سبحانه واذ قلنا للملكة اسجدوا لادم فسجدوا

ابليس قال واسبغوا من خلقت طينا قال ارايتك هذا الذي كرمت علي لمن اخرون الى يوم القيمة لا تحسبكم في رتبة الا قليلا وانا خير منه
 خلقتني من نار خلقت من طين دليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابليس على خيرية نفسه فمقاها المعارضة دليل على
 ان امر السجود كان لخيرية ادم عليه السلام ومقتضى الحكمة لا امر لا بدني بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظرا لانه قول بالقبح العقلي لا شعري
 لا يقول به بل مذهب انه لا يقهر من الله شيء والجواب ان الدليل الزامي على المعقولة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه
 الحق سبحانه عما يستقيح العقل يقي في الدليل بحث من وجوه احدها ان يبدل على تفصيل ادم فقط واجيب بانه لا قائل بالفضل ثانيا فانه
 يدل على تفضيل رسل البشر لا على تفضيل عوامهم على عوام الملكة واجيب بان المدعى ان مجموع الأدلة تثبت المطلوبين لان كل واحد
 منهما مستقل في اثباته ثانيا فانه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى فسجد الملكة كلهم اجمعون
 يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما ما قيل ان الله سبحانه ملكة مستغرقة في مطالعة جماله جلالة لا يعرفون ادم ولا غيره من المخلوقات
 وانهم لم يؤمروا بالسجود لادم عليه السلام وانهم العالون المذكورين في قوله تعالى لا بليس استكبرت ام كنت من العالمين فهو مدفع بهذا الآية
 وان ذكر بعض اهل الكشف الثاني ان كل احد من اهل اللسان اى لغة العرب والمواد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى
 وعلم ادم الاسماء كلها الآية نصب بجدوف اى تم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملكة فقال ابنتوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
 لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم ابنتهم باسمائهم فلما ابناهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض اعلم
 ما تبدون وما كنتم تكتمون ان القصد منه الى تفضيل ادم على نبينا وعليه السلام على الملكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه
 التعظيم والتكريم وقدر بعضهم هذا الدليل بان ادم على نبينا وعليه السلام اعلم ولا علم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون ويند عليه ان لهم علوما عظيمة اصناف العلم بالاسماء شاهدة للوجوه المحفوظة والنظار التجارب المتطاولة وايضا لو لم ان يكون
 الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره الشارح من ذلك لسياق الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى انا الله اصطفى الصفاة
 ببركة يدر ادم ونوحا قال الحاكم في المستدرک سمي نوحا لكثرته بكانه واسمه عبد الغفار فعلى هذا نوح عربي من النوحه قال بعضهم بمعنى الكفا
 واختلف في انه قبل ادرين او بعده وقال ابن جرير بعد وفات ادم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين ادم ونوح عشرة
 قرون رواه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله تعالى نوحا ربيع سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة
 حتى كثرت الناس ونشرا رواه الحاكم في المستدرک والبشر بعد منسل واحد قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكره والى العرب الفرس و
 الرثم مزاد لاسم واللبن والسند الهند مزاد لاسم ويا جوجر وما جوجر والصقلاب والتركة مزاد لاسم ويا جوجر وما جوجر والصقلاب والتركة مزاد لاسم وهذه الثلاثة ابنا نوح عليه السلام
 وهو اول من جاز بالنهر وحرمة كاحر الاخت وال ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء ربي اسرائيل ونبينا محمد صلى الله
 عليه وآله وسلم وعليهم و ابراهيم قيل اسم سرياني معناه اب رحيم وقال المورخون كان اولادته بعد الف سنة من خلق ادم وعاش مائة وخمسة و
 سبعين وعن ابى هريرة مائة ثمان رواه الحاكم وال عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصر وهو والد موسى هارون عليهما
 السلام وثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة

ما بعد وقيل الاول على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك اي مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يعني ظاهر الآية يدل على تفضيل ال ابراهيم وال عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم لكن تفضيل
العامة من اولادها على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية نبقى معمولة به فيما عدا ذلك اي ببقى حكم الآية ثابتا فيما
سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبني على ان
التخصيص انما وقع من الحكم الذي دل عليه الآية وتصور بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الظاهر وذلك اما تخصيص غير الانبياء من ال
ابراهيم فيكون المراد انبياء اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط لا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة واما تخصيص رسل
الملائكة من العالمين فيراد بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكفي فيها فعل محمول والظرف مفعول ما لم يسم فاعله بالدلالة الظنية جواب
سؤال وهو ان العالم الذي خص منه البعض يكون ظني الدلالة على ما تقر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان
المسائل الاعتقادية ثمان احدها ما يكون المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب تعالى وصدق النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها ما يكفي فيها
بالظن كهذه المسئلة والاكتفاء بالدليل الظني انما لا يجزئ في الاول بخلاف الثاني اقلقت قد دم القرآن اتباع الكفار الظن في دينهم قال تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن مخطئ في العقائد قلت المذموم والمخطئ هو الاكتفاء بالظن كما سلا عن
النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا قام الدليل الظني على حكم فلا محذور في اعتقاده على حسب الظن بل
يكوز انكاره مخطئ لكونه على خلاف الدليل الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع
والموانع عطف تفسير من الشهرة والفضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما والفضب قوة تدفع المضار فلهذا في الاول
جلب الحرام والثاني الايثار بلا حق ومنهج الحاجات السور بالضم الظن عطف على وجود او الشهوة الضرورية الشاغلة اي المانعة عن اكتساب
الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل والصوائف اي الموانع اشق اي اصعب وادخل في الاخلاص فيكون اعلا انسان افضل
من الملوك اذ طاعتهم طوعية كالنفس للانسان وهذا الدليل الزاوي لا يتنازع على الحسن والقبول العقليين اما الاشاعة فيجوز عندهم الثواب الكثير على طاعة
قليلة غير شاقة تستدل بعضهم على المطلوب بقوله عليه الصلوة والسلام افضل العبادات احزها بالحارة المهمة والزواجعية اي اشقها وفيه نظر من
حيث صحت الحديث اذ قال الزكريا لا يعرف وقال ابن القيم لا اصل له وقيل هو من قول ابن عباس وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعة
كالقاضي ابى بكر الباقلافي وابى عبد الله الحلبي والاشاذ ابى اسحق الاسفرائيني والشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات الى تفضيل للملائكة
وتسكوا بوجوه الاول ان الملائكة احرار مجردة عن المادة اي ليست اجساما ولا قائمة بالاجسام كاملة بالفعل فان الحكماء زعموا ان المجزئات ليس
لها كمال منتزعة بل كل ما يمكن له من الكمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحادث يستدعي مادة مبرأة عن مبادئ الشر والافات كالشهوة
والغضب تمثيل للمبادئ والكمالات انما هي القبيحة صادرة عن هاتين القوتين وعن ظلمات الهوى والصلوة اي عن الصفات الجسمية للشاكلة بالظلمات
في منعها عن مشاهدة الاسرار الالهية قوية على الانفال العجيبة كتحريك السحب والرياح وانزال الامطار واحداث الخسوف والزلازل تصوير الاجنة

عالمه بالكواثر زعم ان كل ما هو مجرد غير متعلق ببدن فهو لم بكل كائن لان العلم ممكن له وكل ممكن له يكون حاصل بالفعل ما فيهما واتيها
بدلان عن الكواثر من غير غلط والجواب ان معنى ذلك اي بناء على اصول الفلسفية دون الاسمية لا الملكة عندنا اجسام لطيفة
وليست مجردة بطل ما فرغوا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل له بالفعل وانها عالمه بكل كائن وايضا البحث انما
هو عن الافضية بمعنى كثرة الثواب وكان الواجب على الشارح ان يذكر ان ايكون جوابا عن الكمالات المسئلة عندنا كالتبري عن الشهوة
والغضب والقوة على الافعال العجيبة ولكن تبع صاحب المواقف في الاكتفاء بما ذكره الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون و
يستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولى التعليم محذوف اي علم الوحي النبي صلى الله عليه واله وسلم ملك شديد قواه
وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوله انه رفع مدائن قوم لوط على جناحه على السماء ثم قلبها وكان يصير على اهلها من الكفار فيهلكون في الحين وقوله
تعالى نزل به اى بالقرآن الرمح الامين وهو جبرئيل لانه امير الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على قلبك خص القلب لانه معدن
العلم ولا شك ان العلم افضل من التعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى وملئكة انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازى وايضا البحث
في كثرة الثواب وايضا كثيرا ما يفوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرده بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نعيم واحد بلا اختلاف والكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل امن بالله وملئكة كتبه ورسله وفي الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكة وكتبه ورسله
وما ذلك الا لتقديمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك اى تقديمهم في الذكر لتقديمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تأخذوا سنة ولا نهم
اذ لو رعاية التقديم في الوجود لكان تاخير السنة اولى اولا وجودهم اخفى لا يحتاج بهم عن الابصار فالايان بهم اقوى اى اصعب حصولا
من الايمان بالرسول لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات والتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمتم ويجوز ان يكون
التقديم لتوقف الايمان بالرسول على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والنواهي الرابع قوله تعالى لا يستنكف المسح الاستنكاف
عارفونك اشتق والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان يمسح المرضى فيعافون اولان جبرئيل عليه السلام مسح حين ولدوا
لان كان يلبس المسح اى الصوف ان يكون عبدا لله اى لا يستحي عن العبودية ولا الملكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون ذلك
افضية الملكة من عيسى عليه السلام اذ القياس فمثل من التركيبات الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر
الذي هو لا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير فثبت ان الملكة افضل من المسح لا قائل بالفصل اى بالفرق بين عيسى عليه السلام و
غيره من الانبياء اى لا قائل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقي الانبياء فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى
استغضوا المسيح بحيث يرتفع بزعمهم من ان يكون عبدا لله بل قالوا ينبغي ان يكون ابنا لله لانه مجرد لا اب له تفسير الوجود وهذا غير التجريد
الذى يقوله الفلاسفة في العقول والارواح وكان يبرئ الامانة لابراة تخلص المريض عن المرض وقال ابن عباس الاكم من ولد اعلى سراة ابن
جبريل وفي روايته عنه قال الاكم اعلى المسوح العين رواه ابن ابي حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن في هذه الامتلكة غير تبادلة بزعامة
التابعي المفسر وقال مجاهد الامم من يبصر بالهادر والليل رواه ابن المنذر والارض هو الذى على جلد بياض قال اهل التفسير بعث في
زمان الطب قار في يوم خمسين الفاشرط الايمان ونحو الموقى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سام بن نوح فقتل فخرهم اشمط ومات وهو شاب

نسل قال ظننت أنها الصريحة في إله ابن أبي الدنيا وكذلك أحياء ما ذكر صدقته وإنا العجوة بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فإنهم خلقوا من أب وأم ولم
 فزاد الله سبحانه عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك من العبودية
 المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى أي في التجرد والأفعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدر أن ياذن
 الله تعالى صرح بذلك تحريزاً عن مذهب المتكلمة القائلين بأن العقول موجدة خالقة على أفعال أقوى أي أصعب وصف
 الفعل بالقرعة بجواز أن صاحب قوة وأعجب من إلهاء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بالترقي والعلو المفهوم من قوله لا الملائكة
 إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال أو رتبة عليه أو وصف الملائكة بالمقربين يشعر بأن الترقى
 باعتبار القرب واجب بان المقربين من الملائكة هم أشد تدرجاً على الأفعال العجيبة من سائر الملائكة فلا دلالة على افضلية
 الملائكة بالمعنى المبحث عنه وهو الثرية الثواب وهم نائحات شريفة الأولى قال صاحب الفتوحات سألت النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم في المنام فقال الملائكة أفضل من البشر قلت أرسلت عن الدليل فما هو قال صرح عندكم أني قلت عز الله تعالى قال من
 ذكرني في ملاذكرته في ملاخير منكم من ذكر الله سبحانه في ملاذكرته في ملاخير من ذلك الملائكة وهو ملاذكرته
 الملائكة فاسررت بشئ كسررى بهذه المسئلة واجب بازالكشف يحتمل الخطأ ليس بجيد بل الحق في الجواب ما قال بعض أتباع
 الشيخ الأكبر أن هذا يدل على تفضيل الملائكة على الأفراد على الأفراد ويجوز أن يكون للملائكة النبوى عشرون ثواباً والملائكة على
 ثلثون فيكون للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده عشرة ولكل من الملائكة على واحد الثانية قال الإمام تاج الدين السبكي أحد كبار
 الشافعية من مات ولم يخطب به تفضيل الملائكة أو مكروه رجوت أن لا يسأل الله سبحانه عز ذلك وعن الإمام الأعظم أنه توقف
 في هذه المسئلة لتعارض الأدلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف في أن الأنبياء أفضل من الملائكة السفلية وإنما النزاع في
 الملائكة العلوية وفسر السيد السند السفلية بالأرضية والعلوية بالسماوية ولكن بعض أدلة المعتزلة يناقض هذا الفرق الرابعة قال
 الإمام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اتفق الإجماع على أن نبينا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أفضل من الملائكة والخلاف
 فيمن سواه قيل فيه نظراً لأن استدلال المخالف بقوله تعالى علمه شديد القوى ونزل به الرُّوح الأمين على قلبك يدل على عظم
 الخلاف والجواب أنه أراد إجماع أهل السنة فقد حكى بعض الأكابر إجماعهم على أنه أفضل الخلق كلهم حتى الكروبيين والكعبة و
 العرش العظيم صلى الله عليه وآله وأصحابه أجمعين . والله سبحانه تعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب *

وعمر جميع الكائنات نوا سله
 بما رقت هذا الكتاب أنا مله
 واجد فعل بالمرالق عاجله
 من الجنة الفردوس كانت منازل

تباركت يا من لا يخيب سائله
 لك الحمد من عبد العزيز أحمد
 وإني أخاف السهو فيه بعجلتي
 وقال الإمام الشافعي هجده

أجزاك الله عن تصحيح غير كتابه
 ولو نزل القرآن من عند غيره
 فاستلكت الشمس ستر عيوبه
 فليست على عقلي وعلى بواقي
 بضاعتي العرجة خذها تكروما
 لقد مشى ضرر وجهك سائلا
 وجودك بحر ذخر متموج
 وغاب عن الغواص غايته قعره
 وانت تعين العبد خيرا عانية
 ولولم تداركه بفيض مسلسل
 ولولم ينعنه من جنابك عصمة
 فضاعف له يوم الجزاء ثوابها
 وانت حفيظ الكل عن شر حاسد
 وصل على خير البرايا محمد

وكل كتاب غيره زل قائله
 لكان كثيرا لاختلاف مقاوله
 اذا عرضت لنا ظرين مسائله
 ولكن على فيض يد ومرسله
 واوف لنا الكيل الواسع مكائله
 وانت الذي يغنى الفقير نوافله
 ولا ينتهى انهاره وجدوله
 وقد شط عن نيل السفائن ساحله
 اذا انقطعت اسبابه ووسائله
 لما كثرت في كل علم رسائله
 فتاليق زور وخبط دلائله
 كزهر عجب دام تمنى سنابله
 ونصم لجوج يطس الحق باطله
 كريم السجايا لا تعد فضائله

واصحابه الاخيار طرا والـ

وسلم بتسليم يجوز هو اطلـ

تمت